LIBRARY OF PRINCETON
JUN 11 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

BX
4833
.5
.S33
1992

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/protestantismoyc00scha

Protestantismo y crisis social en América Central

ULS
UNIVERSIDAD LUTERANA SALVADOREÑA

Heinrich Schäfer

Protestantismo y crisis social en América Central

Colección SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

D.E.I.

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

EQUIPO DE INVESTIGADORES

Elsa Tamez
Maryse Brisson
Arnoldo Mora
Raquel Rodríguez
Helio Gallardo

Protestantismo y crisis social en América Central

Heinrich Schäfer

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 25 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

ULS
UNIVERSIDAD LUTERANA
SALVADOREÑA

DIRIGIO LA EDICION: Jorge David Aruj
CORRECCION: Guillermo Meléndez

284
S328p Schäfer, Heinrich
Protestantismo y crisis social en América Central/
Heinrich Schäfer
—1a. ed.— San José, Costa Rica, DEI, 1992
268 p.; 21 cm. —(Colección sociología de la religión)

ISBN 9977-83-061-4

1. Protestantismo - América Central
2. América Central - Aspectos sociales
I. Título.
II. Serie

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-061-4

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1992

© Heinrich Schäfer, 1992

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Fax (506) 53-15-41

A los amigos,
los hermanos, los compañeros,
en los pueblos y en las ciudades
de Centroamérica,
y a mi compañera de vida.

Contenido

Agradecimientos I

Introducción 13

1. Consideraciones generales 13
2. Los trabajos presentados 19
3. Terminología y elementos técnicos 21

Capítulo I
Las raíces históricas de la teología protestante centroamericana: el protestantismo en los EE.UU. 23

1. El protestantismo histórico 23
2. El protestantismo evangelical 29

Excurso: sobre el milenarismo 32
Excurso: sobre el dispensacionalismo 39

3. El movimiento pentecostal 47
4. El movimiento carismático 58
5. Desde la mediación objetiva hacia la mediación subjetiva de la gracia 81

Capítulo II
Las formas del protestantismo centroamericano: una tipología 85

1. Fundamentos metodológicos 85
2. Las corrientes teológicas 92
3. Las formas institucionales de la iglesia 101

4. Los tipos preconstruidos del protestantismo centroamericano 106
5. La utilidad metodológica de la tipología: detectar la dinámica de la transformación del campo religioso 110

Capítulo III
Crisis social y protestantismo en Centroamérica 115

1. Sociografía interpretativa 15

1.1. Los orígenes del protestantismo en Centroamérica 117
1.2. El protestantismo centroamericano como fenómeno mayormente rural 125
1.3. Migración, marginación y violencia en las capas bajas 130

Excurso: sobre protestantismo y migración 131
Excurso: sobre protestantismo y semi-integración 133
Excurso: sobre protestantismo y violencia -1 138
Excurso: sobre protestantismo y violencia -2 141

1.4. El catolicismo 142
1.5. Crisis de legitimidad y pérdida de posición entre los sectores dominantes e intermedios 145

Excurso: sobre las capas altas 145
Excurso: sobre las capas intermedias 148

1.6. Protestantismo e identidad étnica 150

Excurso: sobre la misión en la región costera del Caribe 154

2. Las formas de la demanda de un sentido de la vida y de la oferta religiosa 164

2.1. Anomía en las capas sociales dominadas 167
2.2. Anomía de las capas sociales dominantes y en las nuevas capas medias 171
2. 3. Las respuestas religiosas 173

3. Protestantismo y crisis social 176

Capítulo IV
El reino de la libertad: los milenarismos 179

1. Las corrientes del protestantismo en Centroamérica 180

2. Los milenarismos 181
3. Las iglesias pentecostales tradicionales 183
4. Las iglesias neopentecostales 185
5. Las comunidades de base 186
6. Conclusiones 187

Capítulo V
"¡Líbranos del mal!".
Estructuras simbólicas y funciones políticas
en el protestantismo centroamericano 189

1. El cielo y la tierra pasarán...: los pentecostales pobres 194
2. Exhortar con sana enseñanza...: el evangelicalismo
y la pequeña propiedad 199
3. ...Y tomad la espada del Espíritu: la nobleza
adinerada neopentecostal 202
4. ...Pelea la buena batalla de la fe: los funcionarios
y las agencias 206
5. ...Yo hago nuevas todas las cosas: la crisis
del fundamentalismo 209

Capítulo VI
Guerra espiritual de baja intensidad:
el abuso del protestantismo por la contrainsurgencia 215

1. El concepto de la contrainsurgencia 217
2. Los actores protestantes en Centroamérica 219
3. Manipulación ideológica 222
4. Sustitución de instituciones gubernamentales 225
5. Ayuda para el desarrollo 226
6. Colección de informaciones 229
7. El rearme moral 231

Apéndice 235

Bibliografía 253

Agradecimientos

Una actitud abierta y de amistad por parte de muchas personas nos facilitó, a mi esposa y a mí, dos fructíferos años de estudios de campo, base para los ensayos presentados con este libro. Por ello, quiero expresar mi gratitud en algunas pocas líneas. Sobre todo quisiera mencionar aquí tantos hermanas y hermanos de muchas diferentes iglesias evangélicas en Guatemala, Nicaragua y otros países de Centroamérica, en particular nuestros amigos y hermanos pentecostales indígenas de Guatemala. Nos han acogido en sus congregaciones y sus familias, nos han contado en largas horas las historias de sus vidas, han celebrado los cultos con nosotros y nos han mostrado una fe viva y vivificadora en medio de un mundo de muerte. Menciono también los compañeros, cristianos y no cristianos, que buscan el bien de los pobres, la justicia y la paz, y que nos han mostrado algo de lo que es el precio de dar testimonio por la vida frente a la máquina del estado de contrainsurgencia.

Espero que se note en las páginas de este libro —a pesar de su dicción todavía bastante técnica y académica— que quiero responder a esa actitud abierta y amistosa con trabajos, no sólo hechos a mi leal saber y entender, sino también hechos como una contribución en un diálogo fraternal entre cristianos que reflexionan sobre las condiciones de este mundo, como las condiciones en las cuales damos el testimonio de nuestra fe. En este sentido, entiendo que mis pequeños aportes son muy preliminares, y a las críticas les doy la bienvenida ya que tienen la promesa de llevar el diálogo otro paso adelante.

Quisiera dar las gracias también a muchos amigas y amigos en Centroamérica, México, Alemania y los EE.UU., que han formado una red de amistad y solidaridad y, así, nos regalaron su amistad, nos dieron casa y nos facilitaron nuestro trabajo durante los años de un constante viajar. No los nombro uno por uno, porque ellos ya saben. Dos personas, sin embargo, sí quisiera nombrar, pues sus nombres se ligan muy estrechamente a todo el proyecto de investigación del cual nacieron los trabajos aquí presentados. Mi esposa y compañera, Kirstin Katolla, quien se hizo parte del trabajo, como también el trabajo se hizo parte de nuestra vida. Como antropóloga cultural, indagando en la misma

temática, ella contribuyó muchísimo a nuestras reflexiones; como mujer clara y decidida que ama la vida es una excelente compañera de trabajo y, mucho más, de vida. La otra persona es el doctor Konrad Raiser, profesor de teología en la Ruhr-Universität de Bochum. Habiendo sido director de mi tesis doctoral, él participó muy de cerca en los pasos que tomaron los trabajos, y no lo hizo según la manera académica regular, sino según su manera personal: con un espíritu de amistad, con un gran interés, así como con impulsos y críticas muy fructíferos.

Quisiera dar las gracias, además, a los que contribuyeron a que estos ensayos puedan ser publicados en castellano. Los traductores Liliana Pontón R., Enzo la Mura y Kirstin Katolla-Schäfer, han tenido una ardua labor en traducir estos textos secos, teológicos, académicos y —¡sobre todo!— alemanes, al idioma de Pablo Neruda y Gabriel García Márquez. La Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands les ha remunerado esta faena y ha hecho posible la edición de este libro. ¡Deseo que él sea de bendición!

Junio de 1992.

Introducción

1. Consideraciones generales

Los libros que quieren presentar un análisis de aspectos de la vida contemporánea casi siempre llegan tarde, sobre todo si han tenido que ser traducidos; es el caso de esta colección de ensayos, los cuales se elaboraron y publicaron entre 1985 y 1990 alrededor de un estudio de campo sobre el protestantismo en Centroamérica. Ellos no reflexionan, por ejemplo, los cambios que se han dado en Nicaragua después del gobierno sandinista, ni tampoco los desenvolvimientos en Guatemala bajo el gobierno del ingeniero neopentecostal Jorge Serrano Elías. No obstante, hay un aspecto bajo el cual la publicación llega a tiempo: el quinto centenario de la conquista del continente americano. No es que se reflexione explícitamente sobre ello, pero la fecha histórica señala un marco general de aproximación, en el sentido de que pone de relieve dos relaciones claves para comprender la historia del subcontinente a partir de 1492, así como el protestantismo desde una perspectiva latinoamericana: la relación entre Latinoamérica y el nor-atlántico, junto con la relación entre religión y poder social.

El protestantismo llegó a Latinoamérica, con excepción del Caribe anglófono y de algunas etnias, mucho tiempo después de la conquista. Pero aquella época, el siglo XIX, fue precisamente el tiempo de una segunda conquista, la del neocolonialismo, que iría a revolucionar las estructuras políticas y sociales en América Latina; y fue el protestantismo el que creció con el ritmo con el cual fueron cambiando las estructuras en el transcurso del presente siglo. Puede ser que esta nueva religión esté sustituyendo el papel que jugó el catolicismo en la época de la colonia, poniéndose de relieve, bajo este punto de vista, analogías y diferencias históricas.

A grandes rasgos, el catolicismo tradicional, o sea, de antes del Vaticano II (1962-65), representaba a la sociedad feudal; su estructura institucional se asemejaba al orden jerárquico de la sociedad, y su mundo simbólico se organizaba —siguiendo el concepto cognoscitivo básico de "espacio"— en jerarquías eternas. El protestantismo, por otro lado,

se presenta como religión de una sociedad de clases antagónicas, representando a ésta en toda una gama de iglesias muy distintas, e incluso antagónicas, y en un mundo simbólico que se organiza —siguiendo el concepto cognoscitivo de "tiempo"— alrededor del cambio histórico, y que pone al individuo en el centro.

El protestantismo arribó a América Central como una opción religiosa de ciertas capas sociales particulares, y no tenía ni siquiera una tendencia a la hegemonía religiosa en la sociedad. El llegó a finales del siglo XIX como opción religiosa de la burguesía liberal y modernizante, en contra del poder conservador y católico. Las iglesias históricas y evangelicales (1) se proyectaron hacia la sociedad bajo la dirección de misioneros. Las primeras tenían su base social en la pequeña burguesía liberal urbana, y las últimas en la población pobre rural; ambas representaban diferentes géneros de oposición contra el dominio de los antiguos terratenientes y su brazo religioso, la Iglesia Católica. A partir de los años treinta llegaron misiones pentecostales de los Estados Unidos (EE.UU.), y a partir de los setenta las misiones neopentecostales (o carismáticas).

Los rápidos cambios económicos y sociales de los años sesenta, así como la crisis general que siguió, han dado un inmenso impulso de crecimiento sobre todo al cristianismo entusiasta, pentecostal y neopentecostal. Además, la nacionalización de muchas misiones y, mucho más todavía, la proliferación cismática, han resultado en iglesias protestantes independientes que ahora están buscando su identidad como protestantes centroamericanos. Los distintos tipos del protestantismo, entretanto, se volvieron ofertas religiosas atractivas para diferentes capas sociales, siendo así representaciones simbólicas de intereses y posiciones sociales antagónicos, lo que se ve muy claramente comparando las agrupaciones neopentecostales establecidas con las pequeñas agrupaciones pentecostales: unas identificadas con la capa media alta; las otras con las capas bajas. Algunos segmentos del protestantismo han asumido el papel de organismos aglutinadores de la protesta social (simbólico-religiosa o explícitamente política); otros segmentos cimientan el *statu quo* del sistema dominante, ya sea a través de la propagación agresiva de éste, ya sea haciendo callar a los sectores dominados. Con todo, el protestantismo, en casi todas sus facetas, resulta ser una respuesta plausible y contundente a la demanda de sentido religioso de muchas capas sociales en Centroamérica.

Si bien la Iglesia Católica está lejos de ser una entidad uniforme, abarcando muchas tendencias que corresponden a las necesidades de diferentes capas sociales, el protestantismo tiene, en el marco de una sociedad capitalista dependiente, sin embargo, varias ventajas. Aquí, basta con mencionar su pluriformidad, tanto en referencia a sus estruc-

---

1) Cfr. abajo, el apartado 3 de esta introducción sobre la terminología.

turas institucionales como a sus sistemas simbólicos. Por carecer de superestructuras eclesiásticas con una tradición estable y gran envergadura, las diferentes iglesias protestantes son capaces de transformar sus sistemas simbólicos y sus prácticas rápidamente, según la necesidad de un respectivo sector social. Esto las convierte en iglesias de clase, a la vez que limita considerablemente su tendencia hacia la hegemonía religiosa en la sociedad.

En situaciones de fuertes contradicciones sociales, por otro lado, este hecho resulta ser de gran ventaja para el protestantismo en su totalidad frente a la Iglesia Católica. Los miembros de la Iglesia Católica provienen de sectores sociales muy distintos y hasta antagónicos; la estructura de ella es acentuadamente jerárquica; y, además, está prosiguiendo el ideal de cierta uniformidad. Todos estos factores obligan a la Iglesia Católica a conciliar posiciones sociales contradictorias y, por ello, dificultan que esta iglesia tome partido por un sector social en particular y exclusivamente. Bajo el punto de vista teológico de la Iglesia Católica oficial, la conciliación puede ser vista como un valor en sí e, incluso, esta actitud puede contribuir a procesos políticos importantes como se ve, por ejemplo, en el diálogo nacional en Guatemala o en El Salvador. Bajo el punto de vista sociológico y en términos de la hegemonía religiosa, sin embargo, es una desventaja.

La pluriformidad y variabilidad del protestantismo en cuanto a sus sistemas simbólicos, adicionalmente refuerza su posición social. A esto se suma que los sistemas simbólicos de las diferentes corrientes del protestantismo facilitan representar y solucionar, en el nivel simbólico, las contradicciones que reinan en la vida de una sociedad de clases antagónicas. Las distintas escatologías, neumatologías y cristologías, en sus combinaciones variables —y, además, casi todas diseñadas, en su forma actual, dentro del contexto social del capitalismo de los siglos XIX y XX—, dan una respuesta bastante adecuada a las demandas de sentido religioso de personas que viven bajo las condiciones del capitalismo dependiente. Así, las iglesias protestantes pueden ayudar a los individuos desorientados por la profunda crisis social a entender nuevamente el mundo y a aplicar técnicas de austeridad y una nueva fantasía para poder sobrevivir dignamente la crisis económica, política y militar.

La Iglesia Católica, por otro lado, tiene más dificultades también en el campo de las relaciones simbólicas: primero, simplemente por la persistencia de su orientación doctrinal; segundo, y esto también afecta la organización social, las cúpulas dirigentes y la jerarquía católicas están frenando mucho a su iglesia por oponerse decididamente a las teologías y prácticas contextuales, o sea, a las comunidades de base. Al mismo tiempo, se puede observar que en las regiones con un catolicismo de base fuerte, muchas más personas permanecen en las filas de la Iglesia Católica que en regiones donde rige un catolicismo ortodoxo y conservador.

En las líneas anteriores ya se ha podido vislumbrar que los procesos de implantación y adaptación del protestantismo a la situación centroamericana han sido, y siguen siendo, algo conflictivos en lo que se refiere a su función social, sus relaciones con sus contrapartes en los EE.UU., y su actitud frente a las etnias centroamericanas. Correspondientemente, las interpretaciones de él han sido contradictorias.

Con respecto a la función social del protestantismo centroamericano, se le ha visto en una primera fase del debate público centroamericano en los años setenta casi exclusivamente como medio de callar a las masas desposeídas; y éste no solamente fue el punto de vista de personas que representaban los intereses del catolicismo oficial y estaban en busca de argumentos. Luego, se ha ido diferenciando dentro del protestantismo y se ha llegado a ver la función del mismo en los sectores populares como medio de sobrevivencia, e incluso de protesta simbólica. Este cambio de perspectiva ha sido necesario, si no imprescindible. Sin embargo, no se deberían de perder de vista los elementos de legitimidad que tiene la posición polémica anti-protestante que no sea motivada por razones clericales católicas, sino que, en buena medida, se basa en la experiencia de lucha en la resistencia popular durante, digamos, los últimos quince años.

Mientras que en ese tiempo los jinetes apocalípticos arrasaron la tierra centroamericana, diferentes fuerzas en el protestantismo jugaron tres roles distintos en la sociedad: una gran parte de iglesias, entre los pobres, sirvió como "roca en el mar" de la violencia o bien como "puerta del cielo", anunciando, como la "séptima trompeta", el arrebatamiento de la iglesia al cielo, brindándole un retiro de la lucha y una posibilidad de sobrevivir a mucha gente. Otras iglesias, por cierto entre la nueva burguesía, recordaron el poderoso Dios de Israel, el "El Shaddai" y su tremendo esplendor, su "Shekinah" que quema a todos sus enemigos, reconcentrando las fuerzas sociales de esa clase frente a la crisis y ayudándole a contrarrestar las fuerzas populares. Estas dos expresiones del protestantismo han sido más perceptibles, y muchas personas comprometidas en la resistencia dieron, sobre todo, con ellas. Una tercera fuerza dentro del protestantismo se ha ido desarrollando más silenciosamente y, así, no ha contribuido mucho a la fama de él entre el público. Congregaciones de diferentes iglesias del protestantismo histórico, principalmente indígenas, así como algunas pequeñas iglesias pentecostales, radicalizaron la protesta simbólica, intrínseca en su teología, y pasaron de la protesta meramente simbólica a organizar la vida social de una manera vivificadora, y hasta pasaron a la protesta política. O sea: a los que habían perdido la lengua, se les desató ésta hablando en "otras lenguas", y así aprendieron a hablar con voz alta de nuevo. No obstante, las que acuñaron la imagen del protestantismo en el público fueron más que todo las primeras dos fuerzas mencionadas.

La afinidad que tiene la religión protestante con la cultura del vecino hegemónico en el norte, así como las relaciones del protestantismo

centroamericano con las misiones religiosas, e incluso políticas, de los EE.UU., no carecen de cierta delicadeza y han sido objeto de mucha polémica. No cabe duda que la introducción del protestantismo desde los EE.UU. acompañó a una revolución económica y social de la región, asimismo dirigida por fuerzas de los EE.UU. Y tampoco se puede negar fácilmente que muchas misiones estadounidenses e iglesias en Centroamérica —sobre todo neopentecostales—, ven al protestantismo como protagonista de un cambio cultural desde una latinidad criolla y católica, cruel, oscurantista e inefectiva, hacia una cultura de corte noratlántico y protestante, neoliberal, moderna y efectiva; conceptos con los cuales se califica la dependencia total del área del sistema económico dominante en el mundo, y el ascenso de una nueva burguesía neoliberal y modernizante. Por otro lado, la vieja burguesía criolla, y con ella el catolicismo oficial, tienen su propio saldo de explotación de los pobres y de legitimación de la misma; y sobre este trasfondo, el argumento de que el protestantismo llegue como parte de un gran *complot* desde los EE.UU., se descubre a sí mismo como conspirativo e ideológico.

No obstante, subsisten problemas reales y candentes. Primero, y más en la superficie, habría que preguntarse por el papel que juega la religión en las estrategias de contrainsurgencia aplicadas en la región. Esta pregunta afecta a toda religión, pero dadas las constelaciones de fuerzas en Centroamérica, hay cierta razón para suponer que el protestantismo tiende a ser más propicio a ser utilizado por las fuerzas de inteligencia estadounidenses, que el catolicismo o la religión indígena. Segundo, y más en profundidad, habría que examinar los nuevos sistemas simbólicos y prácticos introducidos por el protestantismo, bajo la pregunta de si dan lugar a una respuesta popular a los procesos de cambio, la cual no sólo sería una representación adecuada de los procesos sociales sino que un paso hacia una transformación auténtica y creativa de la crisis; o si, por el contrario, la nueva religión resulta nada más que una adaptación receptiva a las nuevas condiciones sociales introducidas desde afuera, estableciendo de este modo una dependencia también de "los corazones y las mentes". Es propiamente un criterio teológico el que subyace a esta pregunta, criterio que es el único prejuicio de valor (a diferencia de los prejuicios metódicos) del cual estamos concientes: el Espíritu de Dios busca la vida de sus criaturas y no su muerte, sea temporal o eterna.

La relación entre el protestantismo y los pueblos indígenas agudiza la cuestión cultural ya mencionada. Por un lado, la introducción de la economía capitalista y la integración de las economías locales indígenas al mercado nacional e internacional han afectado profundamente las bases económicas de la religión indígena, o bien del catolicismo tradicional indígena. Aquí se podría preguntar si el protestantismo proporciona una oferta religiosa bienvenida como para sustituir los viejos ritos, disfuncionales bajo las nuevas condiciones económicas; y hasta se podría, como lo hacen algunos estudios, buscar sustitutivos funcionales para

viejas posiciones en el campo religioso, como por ejemplo, el pastor pentecostal como sustituto del curandero indígena. También se podría preguntar si los pueblos indígenas aceptan el protestantismo como posibilidad de deshacerse de una eventual dominación católico-ladina.

Por el otro lado, hay buenas razones para ver al protestantismo con cierta sospecha. Primero, se está poniendo de relieve cada vez más que los cambios económicos rurales, introducidos por el capitalismo, y las estrategias individualistas de desarrollo que los acompañan, ya se encuentran en una crisis más profunda todavía que la economía indígena colectiva del pasado. A esto se añade el fuerte movimiento de revitalización religiosa y cultural indígena en los pueblos mayas que se está gestando en los últimos años. En otras palabras, no se necesita tener una visión de algún pasado ideal de los pueblos indígenas para ver contradicciones manifestas entre una opción religiosa y cultural autóctona, por una parte, y una nueva opción introducida desde afuera, por la otra. La pregunta sería si estas dos opciones se articulan de alguna manera y, en caso de que sí, ¿cómo?

Pero, al mismo tiempo, no es muy probable que la articulación se dé por una simple sustitución funcional entre algunos elementos de dos sistemas religiosos profundamente distintos; y además, la tesis de que personas indígenas se sirvan del protestantismo como opción religiosa alternativa al catolicismo dominado por ladinos, tampoco dice nada sobre los efectos que tiene tal paso para estas personas, para las comunidades y para la religión indígenas. El sistema que ha ocasionado la crisis de las comunidades indígenas, y bajo el cual fue introducido el protestantismo a ellas, ahora a su vez se encuentra en crisis. Bajo esta condición, a mí entender, el problema crucial de análisis e interpretación queda por solucionarse (y no será solucionado por los siguientes ensayos): el papel del protestantismo frente a la autoconsciente revitalización indígena.

Todos los aspectos mencionados hasta ahora se concentran en la función social del protestantismo. Los sistemas simbólicos, o sea, las teologías, los ritos religiosos y la práctica congregacional de cada día en las iglesias protestantes, tienen sin embargo una gran importancia; y esto no simplemente para completar el cuadro, sino para entender su práctica social —hasta donde sea posible— desde el punto de vista de los sujetos protestantes, y para entender los sistemas simbólicos desde las prácticas y viceversa. Es en este marco que se discutirán las diferentes tradiciones teológicas del protestantismo. Estas, sobre todo si han sido compuestas en los EE.UU., se distinguen fundamentalmente de la teología católica generando una visión del mundo muy diferente. Especialmente tiene que mencionarse aquí la doctrina sobre la historia y los últimos tiempos, la escatología, y también la doctrina del Espíritu Santo, la pneumatología, como los elementos simbólicos que constituyen las estructuras básicas de las teologías del cristianismo entusiasta en los movimientos pentecostal y neopentecostal. De especial importancia es

también la relación hacia la historia y la autoridad que se mediatiza por el concepto de la interpretación de la Biblia, el así llamado "fundamentalismo". Dentro del marco de la situación social, ahora, los diferentes elementos se entrelazan entre sí con gran variabilidad. Si uno, por ejemplo, tiene la expectativa de que el arrebatamiento de la iglesia al cielo suceda dentro de muy poco tiempo y, además, tiene una interpretación fundamentalista de la muerte y resurrección de Cristo, no le será posible mantener una práctica de la imitación de Cristo en solidaridad con el pueblo oprimido como tal.

Los siguientes ensayos han sido escritos bajo este concepto de que el sentido de un sistema simbólico religioso no se da sino en su contexto social, así como tampoco se da una práctica religiosa sin el sistema simbólico correspondiente. Es con este trasfondo que los aportes toman diferentes enfoques, uno más en aspectos teológicos, otro más en aspectos sociológicos. Este entrelazamiento de lo social y lo simbólico se basa, como ya se ha podido vislumbrar, principalmente en conceptos teóricos de Pierre Bourdieu, si bien éstos no se exponen y discuten explícitamente por un discurso teórico en ninguno de los ensayos aquí editados ni son el trasfondo teórico de todos los ensayos de la misma manera. La meta de mi trabajo, todavía en curso, no obstante, es la de describir las relaciones complejas de la articulación entre entorno social, experiencia subjetiva, sistema simbólico y práctica en el cristianismo entusiasta de Centroamérica, y proporcionar para (y con base en) ello un sistema teórico y metodológico de una "teología contextual" a partir del concepto del "habitus" (Bourdieu).

2. Los trabajos presentados

El lector tiene el derecho no solamente de conocer el punto de vista de un autor, sino también su punto de partida. Yo fui católico, me convertí por un "nuevo nacimiento" en el marco pentecostal europeo a los veinte años de edad, en el año 1975; estudié teología protestante y ahora soy pastor de una congregación en una iglesia unida de luteranos y reformados en Alemania. Durante los años ochenta trabajé en Centroamérica en asuntos de desarrollo económico y, entre enero de 1985 y diciembre de 1986, llevé a cabo un proyecto de estudios de campo sobre el protestantismo en Guatemala y Nicaragua, junto con mi esposa, Kirstin Katolla, quien es antropóloga cultural. Estos estudios de campo forman parte de un proyecto de estudio más amplio sobre el protestantismo centroamericano del cual resultó mi tesis doctoral en teología en la Ruhr-Universität Bochum, Facultad de Teología, bajo la dirección del doctor Konrad Raiser, y que sigue con una investigación más a fondo.

Los trabajos presentados en este volumen se escribieron en el transcurso de aquellos estudios. Las elaboraciones básicas para el segundo y el tercer artículo datan de principios de 1985, cuando cooperé

por algunos meses en la fase preparatoria de un proyecto de investigación sobre el protestantismo centroamericano, auspiciado por el Centro de Estudios Ecuménicos de México. A ese proyecto contribuí con una tipología básica del protestantismo centroamericano y, en trabajo conjunto con José Valderrey F., con una evaluación de los datos de PROCADES (cfr. la bibliografía) y una primera interpretación de ellos. Estos trabajos han sido tomados como botín del robo científico, lo que honra al autor, ya que como es sabido, el plagio es la forma más sincera de elogiar. La tipología de ese entonces forma la idea básica del segundo ensayo del presente volumen; el tercer ensayo, al igual que varias tablas estadísticas del anexo, se basan en una revisión a fondo de las evaluaciones elaboradas junto con Valderrey en 1985. El artículo cuatro, "El reino de la libertad", lo mismo que la sexta contribución, sobre la contrainsurgencia, representan trabajos para publicaciones ocasionales. El artículo titulado "¡Líbranos del mal!" fue el último en escribirse, y contiene ya elementos del análisis en curso sobre el cristianismo entusiasta con base en el concepto del "habitus". Versiones anteriores en castellano de algunos de los trabajos ya fueron publicadas, por ejemplo por la Universidad Luterana Salvadoreña o también en la revista *Pasos* de esta editorial, o bien hicieron su camino como manuscritos en fotocopia. Algunos de los trabajos formaron parte de mi tesis doctoral como capítulos de ella.

Los ensayos, de esta forma, representan prácticamente la primera etapa del proyecto de investigación, y nada más que un acercamiento lento al fenómeno del protestantismo en Centroamérica. Según esta lógica se han ordenado en el presente tomo. La contribución sobre el *protestantismo en los EE.UU.*, expone las raíces teológicas que tiene el protestantismo centroamericano en los en ese país. Las analiza y las interpreta en su desarrollo histórico como una creciente concentración religiosa en el sujeto. Este análisis proporciona elementos para la *tipología del protestantismo en Centroamérica,* en la que se desarrolla una matriz tipológica con base en criterios sociológicos y teológicos. Esa matriz ayuda a clasificar las diferentes formas del protestantismo en Centroamérica, y —sobre todo— da criterios para medir los procesos de cambio dentro de él. La siguiente *sociografía interpretativa* traza las líneas básicas de diferentes formas de demanda religiosa subyacentes a la proliferación de ofertas religiosas protestantes, basándose en un análisis macrosociológico de las condiciones sociales del crecimiento del protestantismo en la región. El pequeño aporte titulado *El reino de la libertad* trata sobre diferentes formas de la escatología milenarista, así como su función social en el protestantismo y las comunidades de base centroamericanas. El trabajo con el título *¡Líbranos del mal!* presenta algunos resultados de un análisis estructuralista de la interdependencia entre situación/posición social, sistema simbólico, lo mismo que prácticas religiosas y sociales en el protestantismo centroamericano. El aporte anuda así lo que ha sido expuesto en los ensayos precedentes, e integra

los diferentes elementos empíricos y teóricos en un marco de interpretación más amplio. El artículo sobre la *contrainsurgencia* examina aspectos del abuso de la religión por los intereses militares y de inteligencia, con ejemplos del protestantismo centroamericano. Pero no enfoca el asunto desde el punto de vista de alguna teoría de la conspiración, sino que enfatiza en los mecanismos sociales basados en intereses equivalentes y en la cooptación. El *apéndice* contiene gráficas, cuadros, mapas etc., con datos cuantitativos sobre el protestantismo centroamericano. La *bibliografía* sólo contiene títulos citados en este volumen.

3. Terminología y elementos técnicos

El hecho de que el protestantismo todavía es joven en el mundo latino, se presenta también en las dificultades de encontrar una traducción castellana de la terminología protestante. En consecuencia, aquí tenemos que aceptar algunos términos no muy familiares a los oídos latinos.

El protestantismo se compone de diferentes corrientes, las que se expondrán en el primero y el segundo ensayos. Al lado del protestantismo histórico y de los movimientos pentecostal y neopentecostal, se hablará de un protestantismo *evangelical*. Mientras que la palabra "evangélicos" abarca en el lenguaje cotidiano a todas las corrientes del protestantismo, el término "evangelical" se refiere a una sola corriente de éste, y tiene el mismo significado que el término "evangelical" en inglés. El trasfondo que tiene esta decisión terminológica en la historia y la sistemática del protestantismo, se explicará en los primeros dos ensayos.

La palabra *congregación* se refiere a comunidades protestantes organizadas, y no, como es el caso de vez en cuando, a puntos de predicación (misiones) que tenga una iglesia establecida.

En cuanto a las formas institucionales, se hablará, en la tipología y en otros aportes, entre otras, de *agrupaciones*. Sería más correcto, en términos sociológicos, utilizar la palabra "secta", de lo cual, sin embargo, aquí nos abstenemos para evitar cualquier polémica.

Los lugares en EE.UU. que se mencionarán, vienen con la sigla del estado según el sistema postal de aquel país, por ejemplo: New York, NY, o Van Nuys, CA. Las citas de la *Biblia* se basan en el texto de la Reina Valera de 1960.

En algunos aportes aparecen citas de entrevistas que hizo el autor. En el texto de cita, el signo (...) significa que un pasaje ha sido dejado de lado para la versión escrita, mientras que el signo ... significa una pausa del interlocutor o una frase incompleta. Información adicional por parte del autor, será identificada por el signo: (..., HS).

Capítulo I

Las raíces históricas de la teología pretestante centroamericana: el protestantismo en los EE.UU. [1]

La siguiente descripción de los rasgos básicos del protestantismo en los EE.UU. no persigue un interés historiográfico, sino un interés sistemático. Tiene como objetivo sistematizar el protestantismo de los EE.UU., con miras hacia un modelo tipológico para una mejor comprensión del protestantismo centroamericano. La sistematización se da con base en la pregunta de si en las tradiciones teológicas la idea de la mediación de la gracia divina está más relacionada con la de un tesoro de gracia de la iglesia (mediación objetiva), o con la idea de una vivencia de gracia por parte del individuo (mediación subjetiva) (2). De acuerdo a este interés, la exposición será breve. Especialmente el protestantismo histórico se tratará según sus líneas básicas, ya que su perfil teológico y su historia no han sido de gran importancia para el protestantismo centroamericano.

1. El protestantismo histórico [3]

El protestantismo histórico tiene su origen principalmente en las iglesias que inmigraron a los EE.UU. durante la época colonial (angli-

1) Para los datos sobre las diferentes historias confesionales en los que se basa la siguiente exposición, se recurrió principalmente a la bibliografía siguiente: Mayer: 1954; Mead: 1970, y Melton: 1978. Sobre todo Melton: 1978, es una "obra estándard" de alto nivel que por su amplia y detallada descripción, constituye la base incluso de investigaciones sociológicas sobre el protestantismo, como por ejemplo la de Bainbridge/Stark: 1981.

2) Cfr. para el fondo teórico de esta cuestión en Ernst Troeltsch y Max Weber la tipología del protestantismo de América Central en este tomo.

3) Este apartado sigue en su trazamiento básico a Niebuhr: 1963. Handy: 1976, y Ahlstrom: 1972, fueron consultados adicionalmente; otras referencias serán citadas según el caso. A pesar de que la obra clásica de Niebuhr es relativamente antigua, su orientación en la cuestión

canos/episcopales, presbiterianos, reformados, congregacionalistas, metodistas, bautistas y luteranos) o que nacieron en los EE.UU. antes del avivamiento del siglo XIX *(Disciples of Christ)*. El planteamiento teológico principal de todas estas iglesias se puede ver, naturalmente con algunas características diferentes, en el mensaje reformatorio de la justificación y la libertad de los hombres. Por cierto: en el caso de los metodistas, el tema de la santificación pasó sin duda a un primer orden en el continente americano durante los primeros siglos. A más tardar a finales del siglo XIX tuvo esto importantes consecuencias para el protestantismo de los EE.UU. La mayoría de las iglesias históricas se orientaron claramente desde un principio hacia la burguesía y la clase media. Su continuidad se mantiene hasta hoy día en el llamado *Mainstream Protestantism* con posiciones teológicas y políticas ampliamente liberales.

En las *colonias del Nuevo Mundo* la *tradición episcopal* (4) tenía en un comienzo una particular importancia, puesto que la Iglesia Anglicana era la iglesia estatal del dominio colonial y estaba arraigada en la aristocracia y la burguesía de la Nueva Inglaterra. Su membresía habitual se conformaba de burócratas y comerciantes ingleses en las colonias del norte, y de dueños de plantaciones en las colonias del sur. Aún después de la revolución, la *American Episcopal Church* mantuvo esta orientación social. Su práctica litúrgica de "iglesia alta" *(High Church)* conllevó, por lo demás, a que ya en la época colonial perdiera miembros, que se integraron a los presbiterianos, metodistas y bautistas.

La tradición reformada llegó a las colonias en 1611, con el reverendo presbiteriano Alexander Whittacker. Ya en 1617 existía el primer sínodo con cuatro presbiterios en Filadelfia. Con miras a su organización, la Iglesia Presbiteriana se orientó hacia el modelo de la iglesia de estado, marcada por el calvinismo, y en cuanto a su doctrina, se destacó por su rígida adhesión a la Confesión de Westminster de Inglaterra (1646). Recién después de que en la constitución estadounidense de 1787, se hiciera la separación entre la iglesia y el estado, la Iglesia Presbiteriana se vio obligada a revisar el artículo de su confesión de fe sobre el estado (1788) (5). Durante su propagación, tampoco fue capaz de relacionar sus conceptos de la pureza de la doctrina presbiteriana con las necesidades de los colonos en "la frontera" (Niebuhr) e "indigenizar" así el cristianismo presbiteriano (6). Como consecuencia del *Great Awakening* de los años 1734/35, muchos miembros abandonaron la Iglesia Presbiteriana para convertirse al metodismo, el bautismo, o adherir al grupo de los llamados *shaker;* además de esto,

---

socio-religiosa y en las tradiciones confesionales es justificación suficiente como para orientar las siguientes páginas de acuerdo a las líneas básicas de esa obra.

4) Cfr. Niebuhr: 1963, p. 146 sig.

5) Cfr. Rohls: 1987, p. 335 sig.

6) Cfr. Niebuhr: 1963, p. 155 sigs.

en los territorios de Kentucky y Tennessee, la *Cumberland Presbyterian Church* se separó de las filas establecidas y modificó la Confesión de Westminster, rechazando la doctrina de la predestinación absoluta. En verdad, también se distanció del arminianismo metodista avivador y buscó una posición mediadora. No obstante, en el hecho de que la reprobación, en lo sucesivo, determina el "estado del sujeto antes de su conversión" (7), se puede entrever una clara concesión a la devoción avivadora de los campos pioneros, ya que precisamente en este punto es que la conversión como acto y el sujeto como portador responsable de decisiones, adquieren mayor importancia. Al separarse la *Cumberland Presbyterian Church* de las filas presbiterianas, se trazaron líneas decisivas en el presbiterianismo estadounidense para el desarrollo simultáneo de una tradición litúrgica y burguesa en la costa oriental, y una tradición occidental orientada hacia la clase media baja y hacia una devoción comparativamente subjetivista.

El congregacionalismo sufrió consecuencias aún más graves en el siglo XVIII por el gran avivamiento. El congregacionalismo se remonta a los colonos puritanos, los *pilgrims* de comienzos del siglo XVII. El puritanismo, marcado por sus líderes de la clase media (8), adquirió también su orientación teológica de la Confesión de Westminster, aunque en lo que se refiere a su organización eclesiástica, en ningún momento tuvo el carácter de iglesia de estado unitaria. Un sector de los puritanos intentó imponer una iglesia de estado que debía respetar la autonomía de las congregaciones; otro sector intercedió en favor de una autonomía congregacional radical y completa (9). Al llegar la época del avivamiento, a comienzos del siglo XVIII, se dividieron los autónomos, los llamados separatistas, quienes se alejaron de la iglesia y posteriormente fueron víctimas de la persecución por parte del estado y de sus hermanos puritanos orientados hacia la iglesia estatal (10). Dentro del congregacionalismo puritano se impuso, por ende, una tendencia burguesa que se apoyaba estrechamente en las ideas presbiterianas, quedando el congregacionalismo como una tradición casi exclusivamente arraigada en la clase media de la costa oriental (11). Con el tiempo, esto conllevó, según el juicio de Richard Niebuhr (12), a un ablandamiento de la "pasión puritana por la perfección", a una religión de la clase media saturada, que "por el mismo carácter de su apariencia" excluía a la clase pobre, tanto en lo religioso como en lo social.

De esta manera, los episcopales, presbiterianos y congregacionalistas en los EE.UU. se arraigan desde un comienzo principalmente en las

---

7) Cfr. Rohls: 1987, p. 336 sig.
8) Cfr. Niebuhr: 1963, p. 148.
9) Cfr. Melton: 1978, p. 117 sig.
10) Cfr. Niebuhr: 1963, p. 151.
11) Cfr. Niebuhr: 1963, p. 152 sigs.
12) Niebuhr: 1963, p. 105.

clases media y alta urbanas, y se orientan a las necesidades de éstas. Esto trae como consecuencia, no por último, una fuerte concentración del trabajo práctico de estas iglesias en la educación y la preparación profesional.

Los metodistas y los bautistas, por su parte, tuvieron un desarrollo distinto, ya que eran iglesias de los colonos, los que a su vez llevaron la *frontera* de la colonización hacia el *occidente*.

En 1631, Roger Williams fundó en Rhode Island la primera comunidad bautista en territorio norteamericano. En virtud de su práctica radical de una autonomía congregacional e individual en cuestiones referentes al credo, los bautistas se adaptaron relativamente fácil a las diversas necesidades de los diferentes grupos, aun cuando no estaban en condiciones de cumplir con los requerimientos de la devoción litúrgica *(High Church)*. También entre los bautistas se produjeron diferencias entre las congregaciones de la costa este, orientadas hacia la clase media, y el bautismo avivador de la clase baja en el "viejo oeste", siendo la corriente occidental la de más peso. Con el tiempo, ésta última se fue estableciendo en los pueblos y pequeñas ciudades, detrás de la frontera de la colonia, como alternativa religiosa para los pequeños comerciantes y medianos campesinos (13). Los bautistas mantuvieron esta orientación, pero sin apocar su énfasis en la decisión personal en la conversión.

El metodismo abarcaba una tensión histórico-teológica mucho más fuerte, y tuvo un desarrollo similar en los dos primeros siglos de su existencia en EE.UU. El origen y la primera orientación del metodismo en los EE.UU., están estrechamente ligados a un viaje de John Wesley desde Inglaterra a las colonias (1736). Según Niebuhr, el metodismo inglés no estaba realmente interesado en los problemas de la clase baja, sino que "reflejaba la inclinación de su liderazgo perteneciente a la clase media" (14). La ética social, agrega Niebuhr en la misma parte, no estaba definida por la conciencia de los problemas, sino por la filantropía. Sin embargo, el énfasis metodista sobre las emociones tuvo una fuerte influencia en la clase baja.

En Norteamérica, el metodismo se estableció primero en la costa oriental. En 1766, se fundó en Nueva York la *First American Methodist Society*. El énfasis en lo emocional, la prédica avivadora, la ordenación de laicos y la tendencia arminianista de la teología, convirtieron al metodismo, al mismo tiempo, en la forma religiosa ideal para las regiones de colonos en el Oeste (15). El metodismo floreció pronto en Kentucky, Tennessee, y en todas aquellas partes en donde la iglesia institucionalizada y la rigurosidad reformada eclesiástico-estatal, hacían caso omiso de las necesidades religiosas de la clase baja de las colonias. Aun

---

13) Cfr. Niebuhr: 1963, p. 167 sigs.
14) Niebuhr: 1963, p. 69.
15) Cfr. Niebuhr: 1963, p. 171 sigs.

cuando en esas regiones se abandonaron pronto los elementos de devoción litúrgica del metodismo, como el *prayerbook* y los ornamentos sacerdotales, sí se mantuvo durante largo tiempo el vínculo de las congregaciones de "la frontera" con la dirección de la *Methodist Episcopal Church* en el Este (16). Recién los avivamientos del siglo XIX inspirados en el metodismo, provocaron el primer gran éxodo real de creyentes de las filas de la Iglesia Metodista.

Como última corriente del protestantismo histórico cabe mencionar aquí, la luterana. Las iglesias luteranas eran iglesias de colonos "debido a las circunstancias" (17). Estas estaban estrechamente ligadas a diferentes grupos étnicos no ingleses —primero a los holandeses (1623), luego a los suecos (1631), y en el siglo XIX, a los alemanes (18)—. Las iglesias se trasladaron con las etnias hacia el occidente y se convirtieron en un importante elemento para la mantención de su identidad cultural, como también para el fomento de la educación y preparación profesional en un nuevo campo (19). Aun así, también las iglesias luteranas cedieron constantemente muchos miembros a otras comunidades avivadoras durante su historia.

Aparte de los avivamientos, en el *siglo XIX* se crearon, en medio de la guerra civil y la principiante industrialización del norte, nuevas fuerzas dentro del protestantismo histórico.

La guerra civil conllevó a la división de las iglesias históricas a lo largo de la frontera geográfica entre los estados del norte y del sur. Los intereses económicos del Norte capitalista industrial en desarrollo, exigieron poner fin a la esclavitud en el trabajo asalariado. Fue así como el problema de la esclavitud se convirtió también en un problema vital para las iglesias. Lo que resulta interesante, así como lo explica Niebuhr (20), es que los bautistas y los metodistas que estaban más orientados hacia la clase media baja, ya desde *antes* de la secesión de los estados del sur, se dividieron a causa del problema de la esclavitud (21). Por el contrario, los episcopales, presbiterianos y luteranos se dividieron recién *después* de la secesión, como reacción político-eclesiástica ineludible al desarrollo del estado. Estas denominaciones estaban ya tan consolidadas como parte de la estructura de poder de la sociedad estadounidense, que la simple inercia de la dinámica institucional —sobre todo en el caso de las iglesias episcopal y la luterana— era de más peso que las controversias políticas y étnicas alrededor del problema de la esclavitud dentro de las iglesias.

---

16) Cfr. Niebuhr: 1963, p. 181.
17) Niebuhr: 1963, p. 162.
18) Cfr. Mead: 1970, p. 166, y Melton: 1978, p. 94.
19) Esta compenetración cultural fue llevada hasta el extremo en la *Missouri Synod,* fundada en 1947 por luteranos de Franconia, de Hanover y de Sajonia, la cual mantiene hasta hoy su rol particularmente conservador en el luteranismo de los Estados Unidos.
20) Cfr. Niebuhr: 1963, p. 187 sigs.
21) En 1844 se dividieron los metodistas y en 1845 los bautistas.

La avanzada institucionalización y el establecimiento del protestantismo histórico en el siglo XIX, determinaron también su reacción al *problema social* de la industrialización que comenzaba, y a la rápida urbanización de los EE.UU.: algunos sectores de las iglesias históricas se enfrentaron a los nuevos problemas existentes, pero sin cuestionar seriamente la posición social de la iglesia en su totalidad, o poner en peligro la existencia de las instituciones con posibles tendencias divisionistas. Entretanto, en los EE.UU. de finales del siglo XIX las masas empobrecidas emigraban en gran número a las ciudades, viviendo y trabajando bajo condiciones indignas. Con el crecimiento económico su situación prácticamente no mejoró y, al mismo tiempo, cada crisis coyuntural estaba provocando más y más pobreza extrema. Por otra parte, las ganancias de la industria aumentaban sin parar. La situación conducía a las masas asalariadas cada vez más a la desesperación, lo que más tarde significó un impulso para la creación del movimiento pentecostal.

Las escuelas de teología habían asumido la teología europea liberal que promovía la identificación del protestantismo histórico con la nación estadounidense, que siempre había sido fuerte, como una especie de protestantismo cultural. Las influencias del evolucionismo y la imagen de Jesús de la teología liberal, se unieron al concepto del reino de Dios creado por Ritschl o al concepto puritano del reino de Dios a realizar en el "God's own country". Fue así como durante la confrontación con la situación social en el protestantismo histórico, nació el movimiento llamado *Social Gospel* (Evangelio Social), un movimiento de "evangelización social" en contra del capitalismo liberal (22). La corriente más radical del *Social Gospel* exigía cambios en la estructura social con miras a la realización del reino de Dios en la tierra. Sobre todo esta posición, fue retomada posteriormente en la polémica contra el *Social Gospel.* La corriente que más influencia tenía en realidad, y que estaba representada especialmente por el teólogo bautista muy comprometido socialmente, Walter Rauschenbusch, era partidaria de los cambios estructurales, sin fijarse como meta el reino de Dios en la tierra. De esta manera, el movimiento del *Social Gospel* tuvo una amplia acogida y una influencia a largo plazo dentro del protestantismo histórico, también, y principalmente, en el metodismo. Para el fundamentalismo, que también nació en la segunda mitad del siglo XIX, el *Social Gospel* se convirtió, por el contrario, en un objeto de horror.

Aún *en los años sesenta de nuestro siglo*, el *Social Gospel* apadrinó, de manera algo distinta, la posición abierta de amplios círculos del protestantismo histórico frente al movimiento en favor de los derechos

---

22) Cfr. Ahlstrom: 1972, p. 785 sigs., y para la situación social, p. 639 sigs., así como Handy: 1976, p. 362 sigs., Latourette: 1970, p. 223 sigs., y Schrey: 1962, col. 112 sig. El término *Social Gospel* debe leerse como un contratérmino del *Personal Gospel* (Evangelio Personal).

civiles, a la política social liberal y al movimiento antibélico. La buena acogida que tuvo el secularismo en la teología (Harvey Cox) dentro del protestantismo histórico o la teología de la revolución (Richard Shaull), el fuerte apoyo al movimiento ecuménico, la sensibilidad frente a los cambios sociales y políticos en el Tercer Mundo y la crítica a la política estadounidense frente a América Central, así como la solidaridad, en parte, con las fuerzas progresistas de la sociedad de esos países (23), tiene hoy un lugar asegurado dentro del protestantismo histórico en los EE.UU. (24). También estas posiciones son, en la actualidad, motivo de fuertes reacciones por parte del sector de tendencia fundamentalista dentro del protestantismo en ese país.

El protestantismo histórico está hoy representado especialmente por las iglesias que integran el *National Council of Churches,* como por ejemplo, la *Presbyterian Church* (EE.UU.) (25), la *Cumberland Presbyterian Church,* la *Reformed Church in the USA,* la *United Church of Christ,* la *American Lutheran Church,* la *Lutheran Church in America,* la *United Methodist Church,* las *American Baptist Churches in the USA (Northern Baptists),* etc., y también por la *Protestant Episcopal Church.* Las misiones de estas iglesias son coordinadas principalmente por la *Division of Overseas Ministries* del *National Council of Churches.*

2. El protestantismo evangelical [26]

El término "evangelicalismo" se refiere, en lo que sigue, a una corriente del protestantismo estadounidense que abarca varias tradiciones

---

23) Cfr. a este respecto los informes aprobados y las recomendaciones para acciones en relación a América Central y a la política exterior de los EE.UU. en 1983, por la CXCV Asamblea General de la *Presbyterian Church* (EE.UU.), en: Presbyterian Church (EE.UU.): 1983. Basándose en la afirmación de que "nuestra nación está dando apoyo a los poderes de la muerte en Centroamérica" (p. 52, versión original en español), se hace un llamado a los miembros y órganos de la iglesia, entre otras cosas, a interceder políticamente en favor de una política exterior de soluciones negociadas, a exigir el término de las operaciones militares y de espionaje, etc., además de hacer trabajo publicitario y ayudar a lograr la autodeterminación nacional de los estados de América Central (p. 45 sigs.).

24) Marty: 1975, p. 173, es de la opinión que "la teología radical de los protestantes norteamericanos en los años sesenta no ha sido nunca concebida como una teología de grandes consecuencias dentro de las iglesias". No obstante, se presume que los procesos aquí mencionados nacieron de la concientización de los años sesenta.

25) ... 1983 fusión resultante de la *United Presbyterian Church* en los EE.UU. y la *Presbyterian Church in the United States.*

26) Este apartado se refiere adicionalmente a las siguientes obras: Barr: 1977; Dayton: 1980; Dayton: 1987; Feinberg: 1980; Kraus: 1958; Marsden: 1980; Sandeen: 1970; Scherer-Emunds: 1989; Synan: 1971; Wells/Woodbridge: 1975. Además se refiere a la bibliografía de Jones: 1974. Una obra sobre las tradiciones de santidad y pentecostal en castellano, muy recomendable, es Alvarez: 1985. El autor agradece a Clifton L. Holland por su amable crítica al primer bosquejo del análisis expuesto en relación a la tipología para la investigación de campo. Después de terminar el presente apartado, llegó a manos del autor el interesante

teológicas y eclesiales (el movimiento de santificación, el evangelicalismo tradicional y el fundamentalismo). Esta definición no deja de ser controvertida, puesto que a la mayoría de los evangélicos no les agrada que se les confunda con los fundamentalistas, y éstos tampoco sienten una gran simpatía por los primeros (27). Por otra parte, los evangélicos y los fundamentalistas sí pueden ponerse de acuerdo de forma general en una base común en lo que se refiere a los cinco dogmas capitales del fundamentalismo (28). Además, el movimiento de

---

artículo de Geldbach: 1984, quien en su segunda parte también trata el tema del movimiento evangelical en los EE.UU. (p. 55 sigs.). Tal vez sería interesante una discusión sobre algunos temas, por ejemplo sobre la posición de Moody con respecto al dispensacionalismo (Geldbach: 1984, p. 61). De todas maneras, el trabajo de Geldbach confirma, por lo general, el punto de vista de lo aquí expuesto. A continuación no me referiré a las iglesias de santificación independientes de los negros en los EE.UU., ya que éstas no tienen mayor importancia para el trabajo misionero en Centroamérica.

27) Cfr. Marty: 1975, p. 175. En la literatura, la clasificación de los movimientos fundamentalista y evangelical no es de ninguna manera unitaria. El historiador Ernest Sandeen: 1970, p. IX, por ejemplo, parte de una continuidad entre el fundamentalismo de los años veinte y el evangelismo actual, ya que actualmente el movimiento fundamentalista se denomina a sí mismo solamente evangelical. De la misma manera, James Barr: 1986, col. 1404, ve al fundamentalismo como una "forma de protestantismo evangelical conservador". Sin embargo habría que hacer una diferencia, dice Barr: 1981, p. 27 sig., ya que el término "evangelical conservador" apunta más bien al campo de la política eclesiástica, mientras que el término "fundamentalismo" expresa una forma de pensar. Según Barr, los evangelicales y los fundamentalistas se diferencian ante todo por su reivindicación exclusivista. Joest: 1983, p. 732, recomienda no utilizar el término fundamentalismo "simplemente como si significara lo mismo que el término 'evangelical' o incluso conservador religioso en general". Marty: 1975, p. 170 sigs., trató las "Tensions Within Contemporary Evangelicalism" destacando toda una serie de claras diferencias entre el fundamentalismo y el evangelicalismo que, por cierto, se encuentran más en la "ecclesia-in-praxis" (p. 178) que en las convicciones "cognocitivas" (Marty). Si, según Marty, los evangelicales se orientan en forma práctica hacia lo "ecuménico" y cuidan su reputación social y su educación, los fundamentalistas, en cambio, rechazan la educación y son cismáticos. No obstante, ambas tendencias logran ponerse más o menos de acuerdo en los cinco puntos fundamentales del fundamentalismo. Marty ve además las tensiones como tales "dentro del evangelicalismo". Otra interpretación que busca mostrar el límite entre el fundamentalismo y el evangelicalismo, muestra simplemente que el fundamentalismo, como movimiento, se mantiene dentro de los confines del evangelicalismo: Erich Geldbach: 1986, col. 1186 sig., constata "un problema del fundamentalismo" (col. 1189) en los EE.UU. de los años treinta y cuarenta, pero en el punto decisivo de la doctrina, su definición sobre el movimiento evangelical da cabida al fundamentalismo: es decir, en el evangelicalismo las Escrituras se destacan como la máxima autoridad, aun cuando las opiniones sobre su inspiración, su infalibilidad y la ausencia de errores en ella, según Geldbach, difieren mucho dentro del mismo evangelicalismo (col. 1188), por lo que se les puede calificar, en mayor o menor grado, de fundamentalistas. En su detallado estudio, George Marsden: 1980, p. 4, califica al fundamentalismo de los años veinte de "evangelicalismo protestante militantemente antimodernista" *(militantly antimodernist Protestant evangelicalism)*. Esto refleja, en primer lugar, las raíces comunes de ambas tendencias en el siglo XIX. Además, esa observación nos indica que el fundamentalismo se puede ver desde ese entonces como una corriente radical del evangelicalismo (cfr. también Marsden: 1975, p. 124 sigs.). Según Marsden: 1980, p. 5, el fundamentalismo como forma de pensar, marca aún hoy el movimiento evangelical de los EE.UU.

28) Cfr. Marty: 1975, p. 173.

santificación se diferencia también de las dos tradiciones mencionadas. Para poder hacer una investigación sobre el movimiento evangelical como tal, es decir, sobre el protestantismo no histórico ni pentecostal de los EE.UU., es recomendable hacer la diferencia entre ambas expresiones, lo que también se hará en las explicaciones más adelante. Con miras a una sistematización del protestantismo de los EE.UU. en general, y sobre todo considerando la historia de su influencia en América Central, se recomienda, sin embargo, centralizarlo en una sola categoría. Por otro lado, pareciera que el término "evangelicalismo" es lo suficientemente amplio como para abarcar también el movimiento de santificación y el fundamentalismo, y al mismo tiempo lo suficientemente limitado como para garantizar su delimitación de las otras corrientes.

Los avivamientos del siglo XIX en los EE.UU. pueden entenderse como el comienzo del evangelicalismo. Al mismo tiempo, se cristaliza aquí una gran tradición dentro del protestantismo estadounidense: *el movimiento de santificación*. La tradición metodista dio un gran impulso a los avivamientos. No obstante, el movimiento de santificación nació fuera del metodismo, impulsado por "los presbiterianos metodizados, los bautistas, y los congregacionalistas" (29).

Los avivamientos de 1837/38 y de 1857/58 son, en parte, una reacción a la vida eclesiástica establecida, formalizada y orientada hacia la clase media de las iglesias históricas. Durante el avivamiento de 1837/38, el predicador metodista Charles Finney marcó la pauta del perfeccionismo de la santificación en la vida del creyente, para sus feligreses socialmente menos favorecidos, y destacó, de acuerdo a la tradición de Wesley, las vivencias de devoción personales y las consecuencias prácticas de la santidad para la vida diaria de los cristianos. En el avivamiento de 1857/58, el movimiento de santificación entró en una nueva etapa en lo que respecta a su propagación. El centro del nuevo avivamiento fue la *Allen Street Methodist Church* en la ciudad de Nueva York, con la predicadora Phoebe Palmer.

Este nuevo movimiento, cuyo surgimiento había sido impulsado por el metodismo, se impone también en éste. La publicación de los libros y revistas del movimiento de santificación hicieron posible una rápida propagación de las ideas. Durante el primer decenio, después de la guerra civil, este movimiento creció dentro del protestantismo en general y dentro del metodismo en particular de manera tan fuerte, que se produjeron vehementes controversias en todos aquellos sectores del protestantismo histórico donde aún no se habían creado nuevas agrupaciones después de los primeros avivamientos. Las autoridades eclesiales perdieron definitivamente el control sobre el movimiento, vieron en la teología de la santificación subjetivista un peligro para su teología y su iglesia, y comenzaron a frenar al movimiento de santificación en

---

29) Melton: 1978, p. 202.

sus iglesias como pudieron. Por ejemplo, entre 1870 y 1890, fueron cambiados dentro del metodismo todos los obispos que simpatizaban con el nuevo movimiento, con el fin de reafirmar la línea contra la santificación de la iglesia (30).

Los conflictos conllevaron a cismas en todas las iglesias históricas. Los líderes de los movimientos de santificación ya habían creado, desde el tiempo de los avivamientos, un "Revival establishment" (élite de avivamiento) paralelo a las iglesias históricas, y ya a comienzos del nuevo siglo, el movimiento de santificación había organizado sus propias iglesias. Entre las más importantes de éstas figuran: la *Church of the Nazarene* (la Iglesia del Nazareno), de tradición wesleyana y que en 1907 nació de la fusión de tres pequeños grupos de santificación; la *Church of God,* en Anderson, IN (Iglesia de Dios, Anderson), de raíces bautistas; y la *Christian and Missionary Allian*ce (Alianza Cristiana y Misionera), con una fuerte influencia presbiteriana.

El movimiento de santificación encontró sus adeptos durante los primeros decenios de su existencia sobre todo en la clase baja, y combinó el perfeccionismo religioso y el compromiso social. Esto último jugó un papel muy importante en la primera fase de su existencia. Charles Finney, por ejemplo, exigía una "santidad social" (31) que debía amoldar a la sociedad orientada hacia el amor y la justicia perfectos. La primera fase del protestantismo de santificación, antes de la guerra civil en los EE.UU., se caracterizó por una escatología decididamente posmilenarista (32). Es decir, el movimiento de santificación compartía con importantes círculos del protestantismo histórico, la esperanza optimista de que se estaba cerca del comienzo del reino de Cristo, entendido éste como un fenómeno histórico y social. Sin embargo, a raíz de la guerra civil, este concepto fue sustituido por una escatología premilenarista. Los comienzos del reino de Cristo, según esta concepción, tienen que ser precedidos por el arrebatamiento de la iglesia a las nubes, la segunda venida de Cristo y la destrucción de las condiciones de este mundo.

Excurso: sobre el milenarismo [33]

El milenarismo cristiano remonta su origen a la escatología del antiguo testamento tardío, y sobre todo a la apocalíptica judía. La esperanza de un reino mesiánico adopta ya dos formas en el campo de la apocalíptica judía:

---

30) Cfr. Melton: 1978, p. 204.
31) Melton: 1978, p. 202.
32) Cfr. Dayton: 1980, p. 17 sig.
33) Las siguientes exposiciones están basadas, junto con algunos estudios propios según entrevistas con creyentes milenaristas, en la siguiente bibliografía: Biesterfeld: 1971; Clouse: 1977; Dayton: 1987, p. 143 sigs.; Feinberg: 1980; Kraft: 1957; Kraus: 1958; Reiter/Feinberg/Archer/Moo: 1984; Sandeen: 1970.

...la nacional, que esperaba un reino mesiánico vencedor después de una guerra religiosa, y la universal, que contaba más que todo con que la llegada del fin del mundo salvará a los justos y conllevará a una nueva creación para ellos (34).

Aquí ya se había conformado la estructura básica de las variantes más importantes del milenarismo (posmilenarismo y premilenarismo). La esperanza judío-apocalíptica de un reino milenario del Mesías se introdujo en la tradición cristiana a través del libro del Apocalipsis de Juan, capítulos 20 y siguientes. Agustín *(De civitate Dei)* (35) rechazó el milenarismo por ser una herejía y definió el reino de Cristo como uno de los dos reinos *del presente*, pero sin embargo, escatológicos, que se encontraban en lucha (36). En el año 431 se dogmatizó el rechazo al milenarismo en el concilio de Efeso. Sin embargo, éste se mantuvo vivo en la iglesia, sobre todo entre los laicos. En la reformación se cristalizó nuevamente el concepto de la esperanza de un reino de Cristo en la tierra conseguido en la lucha por los creyentes, es decir, la variante posmilenarista, en la teología y práctica de Thomas Muentzer y del movimiento bautista de Muenster. Después de la derrota del ala izquierda de la reformación y el establecimiento de las teologías reformada y luterana, ambas amilenaristas, la esperanza del inminente reino de Cristo se impuso nuevamente, incluso en los círculos pietistas y reformados de Inglaterra y entre los hermanos bohemios (o sea, moravos), recién en el siglo XVII.

Según Dayton y Sandeen, el milenarismo en los EE.UU. surge de dos fuentes diferentes (37): por una parte, se remonta a la tradición puritana que vio en el continente de inmigrantes "la ciudad sobre el monte", y que esperaba al milenio en "el nuevo mundo" de América como el *Latter-day glory,* lo que se daría concretamente en la caída del papado, en la conversión de los judíos y en grandes éxitos misioneros (38). De aquí nació la fuerte tradición de un posmilenarismo orientado hacia el nacionalismo, reforzado por el logro de la independencia, el cual tenía como meta la realización del reino de Dios en los EE.UU. Esta tradición se propagó ampliamente en la primera mitad del, en general, optimista siglo XIX. Además, también hubo afinidades de este concepto con la teología liberal del reino de Dios. Más tarde se encontraron elementos de esta tradición en el ala izquierda del *Social Gospel.* Con la guerra civil se destruyó la esperanza concreta para muchos seguidores de esa escatología, con lo que se impulsó el segundo rasgo de tradición milenaria en la segunda mitad del siglo XIX. Alrededor del año 1840 llegó a los EE.UU., proveniente de Inglaterra, la variante premilenarista de la escatología que encontró allí su base social, sobre todo entre la gente de clase baja, bajo el choque de la guerra civil y de los nuevos problemas de la era de la industrialización en las ciudades del

---

34) Kraft: 1957, col. 1651.
35) Cfr. *De civitate Dei,* XX, 7, 1. Por cierto, Agustín no polemiza en forma profunda sobre los milenarios o ("miliarii"), sino que hace caso omiso de ello para desarrollar su propia posición.
36) Cfr. para el desarrollo de la idea, Duchrow: 1970, p. 229 sigs.
37) Cfr. Dayton: 1987, p. 143 sigs., y Sandeen: 1970, sobre todo p. 42 sigs., p. 132 sigs. y p. 162 sigs. Aquí se desiste de las exposiciones de Sandeen sobre el elemento milenarista en los mormones.
38) Cfr. Dayton: 1987, p. 147.

norte. Esta estaba representada institucionalmente, entre otras, por la *Niagara Conference on Prophecy*. Naturalmente, el premilenarismo puro sólo se impuso lentamente; más que todo estaba ligado a una visión dispensacionalista de la historia (39).

El sistema teológico del milenarismo (40) estaba orientado a la segunda venida de Cristo. El *posmilenarismo* enseña el retorno de Cristo a la tierra al finalizar un reino de Dios milenario, que se desarrolla en la tierra. De esta manera se hace posible la transición histórica hacia el reino, término que a la vez se puede asociar fácilmente con el simbolismo nacionalista. De todas maneras, este concepto queda abierto a la cooperación de los cristianos para lograr esta transición (que también puede entenderse como lucha), razón por la cual se le da gran importancia a la ética social. El *premilenarismo* exige, en cambio, que una catástrofe y la segunda venida visible de Cristo en las nubes precederán necesariamente el comienzo del reino. Adicionalmente, dentro del marco del premilenarismo, debe considerarse otra diferenciación en lo que respecta al significado de los acontecimientos apocalípticos: el pre-, infra-, y pos-*tribulacionismo*. Estos conceptos se refieren a la posición de la iglesia con respecto a los hechos catastróficos venideros, la llamada gran tribulación, con el dominio del Anticristo. El pretribulacionismo afirma que la iglesia será "arrebatada" de la tierra hacia el cielo, antes de que comience la gran tribulación; el infratribulacionismo afirma que durante el dominio del Anticristo, la iglesia será "raptada" del sufrimiento de la tribulación; el término postribulacionismo se refiere a la idea de que la iglesia solamente será "arrebatada" después de haber sobrevivido las luchas (por ejemplo, la batalla de Armagedón), pero eso sí, antes de la segunda venida de Cristo (41). El premilenarismo ha tenido implicaciones negativas para el compromiso ético de los cristianos en el mundo, particularmente en su variante pretribulacionista más propagada, ya que éste ve el mundo ante su pronta destrucción necesaria y deseada. Por la misma razón, esta corriente actúa por sobre todo en la asimilación religiosa de las crisis sociales desde la perspectiva de las víctimas impotentes e indefensas.

Tanto el pre- como el posmilenarismo se caracterizan, en general, por poseer una percepción y un conocimiento muy claros de la transición rápida de la historia hacia su cercana consumación; ambos están interesados en *el cambio*, es decir, en que transcurra lo viejo e irrumpa lo nuevo; ambos ven el futuro como un futuro en la gloria, y viven de esta visión; ambos entienden la historia como un proceso abierto por dentro, pero orientado hacia un objetivo final. La diferencia reside en la valoración del *presente*. Para el posmilenarismo el presente es lo mismo que un campo de tierra fructífera, en donde comienza a crecer el

---

39) En personas como Dwight L. Moody se afianzó, al igual que en Darby en Inglaterra, el pensamiento premilenarista dentro de los límites del dispensacionalismo.

40) Desde el punto de vista del milenarismo, se denomina amilenarista a la escatología de aquella parte del protestantismo que como séquito de la corriente principal de la teología reformada, no ha aceptado al milenarismo. No es necesario seguir discutiendo aquí sobre este término. Con respecto a los esquemas de la historia en los que se basan el pre- y el posmilenarismo, cfr. el ensayo sobre el milenarismo en este tomo.

41) Estas modificaciones del premilenarismo tienen múltiples trasfondos en la posición social de los creyentes, y abren diferentes perspectivas en la ética. Quizás en las exposiciones siguientes quedará esto más claro aún. No es posible aquí profundizar el tema de la problemática específica de la escatología milenarista.

grano de mostaza del reino de Dios y que solamente debe ser bien cuidado para luego estar en condiciones de dar sombra a todo el mundo. Para el premilenarismo, el presente es un desierto que destruye cualquier ser viviente. De acuerdo a ello, en el premilenarismo al hombre no le queda otra alternativa que esperar un cataclismo final horroroso para que luego, con el "arrebatamiento" de la iglesia y la segunda venida de Cristo, puedan acudir los escogidos donde él. En cambio, en el posmilenarismo, domina la concepción de que la iglesia debe participar en la construcción del reino. Donald Dayton clasifica el pos- y el premilenarismo de acuerdo a dos constantes básicas de los movimientos de santificación (metodista) y pentecostal, de la siguiente forma:

> ...de la misma manera como el posmilenarismo puede ser concebido como correlativo social de la doctrina de santificación perfecta (ambos conceptos enfatizan el papel del ser humano como agente y el proceso de transformación gradual de la historia que culmina con la victoria sobre el pecado y el mal dentro de la historia), el premilenarismo puede concebirse como el correlativo social de la doctrina del bautismo en el Espíritu Santo (ambos conceptos enfatizan un evento "instantáneo" de transformación, la actuación divina y una respuesta del hombre que consiste en "detenerse y esperar" "la bendición" o "la esperanza bendecida") (42).

♦ ♦ ♦

En relación al movimiento de santificación, el rechazo a la perfección total de la santificación implicada en el premilenarismo es la que impide la rápida intromisión de la teología premilenarista (43). Esto es válido especialmente para el movimiento de santificación de corte metodista y no tanto para su corriente reformada. No obstante, a finales del siglo XIX el premilenarismo también logra ganarse un lugar dentro del movimiento de santificación, con lo que también se aleja la ética del movimiento de santificación de sus posiciones comprometidas de los primeros decenios.

El pesimismo premilenarista todavía no jugaba ningún papel en los comienzos del movimiento de santificación. Asa Mahan, un destacado representante del movimiento de santificación, insistía en el rol de la ética social para el movimiento, recalcando que la fuerza del Espíritu Santo que influye en los creyentes santificados no ayuda a irse al cielo o a salvar almas, sino "a poder asumir tareas políticas y de ética social concretas" (44). Un sector del movimiento se expresó, en la primera mitad del siglo XIX, en contra de la esclavitud, y como pacifistas, también en contra de la guerra con México. La guerra civil y los

---

42) Dayton: 1987, p. 165.
43) Cfr. a este respecto Dayton: 1987, p. 164 sigs.
44) Hollenweger: 1969, p. 21.

problemas de la industrialización, acabaron muy pronto con los rasgos fundamentales optimistas de la ética. Además, con el agravamiento de los conflictos por el tema de la esclavitud y la guerra civil, los postulados del pacifismo y de la liberación de los esclavos entraron en contradicción (45). Esta contradicción no fue resuelta ofensivamente, sino que parecía probar más bien que lo malo era más complejo y poderoso de lo que se suponía. La respuesta a este problema correspondía a las bases de la ética de la santificación, a pesar de todo fuertemente subjetivistas, y era la de retirarse de la política y volver a la ayuda caritativa —por ejemplo, en el Ejército de Salvación—, así como a la religiosidad privada. A la larga, el movimiento se fue abriendo cada vez más hacia las posiciones políticas conservadoras y hacia una teología de la santificación individual.

La *santificación* como tal, fue contemplada como una segunda vivencia instantánea de la gracia después de la conversión, un *Second Blessing*. Sin embargo, en los EE.UU. resurgieron nuevamente las antiguas diferencias sobre lo que se entendía por santificación, que ya habían sido tema de discusión entre el mismo Wesley y el teólogo de la santificación inglés, John Flechter. La tradición wesleyano-metodista que dominó durante largo tiempo en los EE.UU., enseñaba que los creyentes serían purificados de sus pecados y preparados de aquí en adelante para una vida religiosa en perfecta santidad, entendiéndose el proceso de santificación como la purificación perfecta de los pecados. A partir del momento en que las ideas de Flechter fueron aceptadas por el grupo alrededor de Phoebe Palmer, durante el avivamiento de 1857/58, se volvió popular otro concepto de santificación dentro del movimiento de santificación, al mismo tiempo que desapareció la visión optimista del mundo, y la orientación hacia la ética social y la escatología sufrió una transformación (46).

En esta concepción, la esencia de la santificación reside en que el poder del Espíritu Santo cae sobre una persona y la llena (47). Este concepto de la santificación se impuso rápidamente en el movimiento de santificación en los EE.UU. durante la segunda mitad del siglo XIX, y teólogos de mucha influencia, como Asa Mahan por ejemplo, se identificaron con esta idea (48). La comprensión de la santificación orientada al Espíritu Santo y al poder de éste, dominó el movimiento

---

45) Esto lo explica Dayton: 1987, p. 160 sig., en el contexto de la teología de santificación posmilenarista del Oberlin College.

46) Cfr. Dayton: 1980, p. 12 sigs.

47) Dayton: 1980, p. 19 sig., ve una estrecha relación entre la "intensa espera de una manifestación física" del Espíritu dentro del movimiento de santificación, y las "formas de pesimismo subliminal que proporcionó la base síquica para el cambio del posmilenarismo hacia el premilenarismo".

48) Esta idea, transmitida por Mahan, conllevó a la creación del movimiento llamado *Keswick Holiness* dentro de la Iglesia Anglicana de Inglaterra, alrededor de 1875.

de santificación a finales del siglo XIX y tuvo una gran influencia sobre los impulsores del movimiento pentecostal (49). El *Second Blessing,* la presencia del Espíritu Santo, tenía que darse a conocer de alguna manera. Mientras Finney y el precoz Mahan descubrieron la evidencia de la santificación dentro de la vida comprometida social y políticamente, estos criterios fueron reemplazados con el tiempo, por la simple rigidez moral o por la acentuación de vivencias religiosas personales. En la medida en que ese movimiento creado con base en vivencias fuertemente religiosas se va institucionalizando, bajo estas condiciones, los problemas se van vislumbrando *a priori:* la santificación no se podía experimentar concretamente, y para los creyentes no era lo suficientemente evidente. El movimiento pentecostal tenía que enfrentar este problema con una propuesta convincente.

Las iglesias de santificación se fueron adaptando en el curso de su desarrollo durante el siglo XX cada vez más a la corriente de las iglesias evangelicales conservadoras, en favor del movimiento pentecostal, que fue el que le dio continuidad, en forma productiva, a los elementos principales de la doctrina de la santificación, si bien bajo nuevas directrices.

En los primeros tres decenios de nuestro siglo se dio a conocer en los EE.UU. el *fundamentalismo* como movimiento dentro del protestantismo de ese país. Sin embargo, éste se había formado ya en el siglo XIX. Sus raíces se remontan a la doctrina del entonces pastor anglicano, y más tarde miembro directivo del *Plymouth Bretheren,* John Nelson Darby, quien a partir de 1827 orientó su trabajo teológico hacia lo que más tarde sería el fundamentalismo. Darby insistía en la necesidad de una interpretación exclusivamente literalista de la Biblia, así como también en un "estilo de vida bíblico" (50), y desarrolló un modelo de la historia en épocas: el dispensacionalismo. Entre 1859 y 1874 viajó varias veces a los EE.UU., hallando en Dwight L. Moody y en Cyrus Scofield dos multiplicadores productivos de su concepción sobre la hermenéutica y la historia bíblica.

Otro lugar clave del fundamentalismo en los EE.UU., fue la Escuela de Teología de Princeton. La llamada *Princeton Theology* intentó, dentro del marco de los dogmas de la inspiración verbal y la infalibilidad de las Escrituras, defender con medios racionales la fe en la ciencia moderna. La teología de Princeton representa a la teoría del conocimiento que tiene el fundamentalismo, la cual se basa en el racionalismo empírico de corte prekantiano (51). Debido al carácter interdenominacional de la

---

49) Cfr. Synan: 1971, p. 142. Un detalle interesante en relación a la historia de la recepción de la tradición de Keswick en los EE.UU., es el hecho de que el antiguo fundamentalista Dwight L. Moody también se había adherido a esta santificación a través del poder. Cfr. Melton: 1978, p. 203.
50) Melton: 1978, p. 411.
51) Cfr. Barr: p. 206.

doctrina, y a través de una gran producción literaria en general, particularmente la *Scofield Reference Bible,* fue posible propagar ampliamente dentro del protestantismo estadounidense del siglo XIX los conceptos de Darby, modificados por sus intérpretes estadounidenses. Aquí fue donde se introdujo la gran influencia que debían recibir las afirmaciones principales del fundamentalismo en los EE.UU. De la misma manera, se ve ya desde un principio la relación especial del fundamentalismo con los círculos conservadores y su función social afirmativa.

> Tanto el fundamentalismo conservador como el evangelical se convirtieron en punto de convergencia de los dirigentes eclesiales y hacia finales del siglo XIX, era ya uno de los pilares más importantes del cristianismo en los EE.UU. (52).

El elemento del *premilenarismo dispensacionalista* dentro del fundamentalismo llevó a su intérprete, Ernest Sandeen (53), a la conclusión de que el fundamentalismo se deriva principalmente del movimiento premilenarista estadounidense del siglo XIX. Esta opinión, sin embargo, parece ser problemática. A pesar de que el círculo de grupos premilenaristas reunidos en la *Niagara Conference on Prophecy* de 1878 aprobó un credo, en cuyo último artículo se expresa un rechazo claro y premilenarista al posmilenarismo (54), este credo aún no da pie a que al milenarismo se le valore más por su importancia para el fundamentalismo, que a la hermenéutica de las Escrituras. De todas maneras, el *Niagara Creed* (Credo) pone de relieve en el primer artículo la inspiración verbal completa e inmediata de las escrituras. Muchos aspectos del desarrollo del fundamentalismo motivan a seguir a George Marsden (55) en los resultados de su detallado análisis. Según estos resultados, los premilenaristas fueron el centro de la coalición fundamentalista de los años veinte de ese siglo; no obstante estaban tan expuestos a otras influencias de peso, "que resulta difícil creer que el premilenarismo haya sido realmente el principio ordenador, incluso en sus propios pensamientos" (56). Más bien, debe entenderse el postulado

---

52) Melton: 1978, p. 424.
53) Cfr. Sandeen: 1970.
54) En el artículo XIV del credo dice: "We believe that the world will not be converted during the present dispensation, but is fast ripening for judgement..." (Creemos que el mundo no se convertirá durante esta dispensación, pero está madurando rápidamente para el juicio). Niagara Conference on Prophecy: 1878. ¡Téngase en cuenta el vocabulario dispensacionalista! La acentuación está en la condena del posmilenarismo, no en la decisión en favor del premilenarismo como milenarismo.
55) Marsden: 1980.
56) Marsden: 1980, p. 5. Marsden discute aquí los resultados de las investigaciones de Sandeen (cfr. Sandeen: 1970) y hace la diferencia, dentro del fundamentalismo, entre la coalición evangelical antimodernista amplia y militante de los años veinte y el fundamentalismo dispensacionalista y separatista de nuestros días. En relación al primer tipo, Marsden mantiene que la propuesta de Sandeen, según la cual el fundamentalismo provendría del

de la inspiración verbal y de la infalibilidad de la Biblia como punto central del fundamentalismo y subordinarse a éste, el elemento escatológico. Esta subordinación afecta precisamente la intención sistemático-teológica del dispensacionalismo, puesto que recoge la escatología premilenaria en su sistema de las épocas, pero no proviene de ella. El sistema dispensacionalista de épocas está más bien subordinado, temáticamente, a la hermenéutica fundamentalista como solución a los problemas de contradicción entre diferentes tradiciones bíblicas. En contra del naciente método histórico-crítico, y sobre todo en contra de la conciencia histórica, el sistema intentó defender la inspiración verbal y una interpretación no histórica de las Escrituras como un método de acuerdo a la verdad de éstas. Teniendo en cuenta el historicismo como fuente de sus problemas, el mismo Darby se apoyó consecuentemente en la historia para defender sus posiciones no históricas. James Barr (57) indica que el dispensacionalismo presenta, de acuerdo a su concepción, una solución genial al problema hermenéutico, que consiste en que

> ...lo que dice Jesús no es lo mismo que lo que dice Pablo y que los evangelios cumplen un papel teológico distinto al de las cartas (58).

Para que las diferencias no tengan que ser armonizadas de otra manera, o que incluso tengan que ser aclaradas por la hermenéutica histórica, el dispensacionalismo combina distintas partes de la Biblia con diferentes épocas *(dispensations)* de un plan histórico divino construido.

Excurso: sobre el dispensacionalismo

El dispensacionalismo desarrollado por Darby y propagado en sus viajes a los EE.UU., fue revisado por Cyrus I. Scofield en los EE.UU. y adoptado por

---

milenarismo del siglo XIX, no abarca todo el movimiento en cuestión; en relación al segundo tipo, sin embargo, Marsden considera correcta la propuesta de Sandeen. (Más crítica aún es la anterior investigación de Marsden: 1975: p. 126). En la literatura a menudo se incluyen las investigaciones de Sandeen, pese a que la mayoría de los autores subordina el milenarismo a la inspiración verbal de las Escrituras y lo consideran un elemento secundario dentro del fundamentalismo. Se puede considerar, como opinión común, que lo específico del fundamentalismo es el postulado de la inspiración verbal y la infalibilidad de la Biblia (cfr. por ejemplo, Joest: 1983, p. 733, quien no sólo se remite al rol académico del dogma de la infalibilidad de las Escrituras, sino que, de acuerdo con Sandeen, también a su función en el milenarismo) y que el fundamentalismo aún cobija, por encima del biblicismo de la teología de Princeton, la línea de un "milenarismo profético" (Barr: 1986, col. 1405) y la de una religiosidad espiritual carismática. Si se reconoce, como también lo hace Barr, a la *Scofield Reference Bible* como portadora extraordinaria de esta tradición, es entonces evidente la intención hermenéutica de ese premilenarismo dispensacionalista.

57) Cfr. Barr: 1977, p. 190 sigs., especialmente p. 197 sig.

58) Barr: 1977, p. 198.

éste en su *Reference Bible*. La versión de Scofield, muy influyente en los EE.UU., será discutida brevemente en las próximas líneas. En el dispensacionalismo, se atribuyen versiones contradictorias de textos bíblicos, por ejemplo, a diferentes épocas del actuar divino en los hombres *(dispensations)* con el fin de allanar las contradicciones (59). Scofield se apoya para ello explícitamente en Agustín: "Dice Agustín: 'Distingue las edades y las Escrituras armonizarán'" (60). Según Scofield, una dispensación es

> ...un período de tiempo durante el cual el hombre es sometido a una prueba de obediencia a una revelación *específica* de la voluntad de Dios (61).

Si se parte de lo que dice Norman Kraus (62), para Scofield el aspecto determinante no es lo histórico, sino lo teológico-sistemático de la teoría.

Es decir, el concepto *dispensation* no demarca realmente una época de la historia, en el sentido propio de la palabra, sino un determinado principio según el cual Dios procede con el hombre. No deja de ser, sin embargo, la *historia* bíblica la que Scofield divide en dispensaciones de la siguiente manera (63): 1º la inocencia *(innocency)*, desde la creación hasta la caída de Adán; 2º la conciencia *(conscience)*, desde el pecado hasta el diluvio; 3º el gobierno de los hombres *(human government)*, desde Noé hasta Abraham; 4º la promesa *(promise)*, desde Abraham hasta la ley mosaica; 5º la ley *(law)*, desde Moisés hasta Jesús; 6º la gracia *(grace)*, desde la cruz y la resurrección hasta la segunda venida de Cristo; 7º la consumación del tiempo o el reino *(fullness of time or the kingdom)*, desde la segunda venida de Cristo hasta la eternidad después del último juicio. En la parte del hombre se hace además la diferencia entre paganos, judíos y cristianos. Algunas dispensaciones tienen que ver solamente con los judíos o con la iglesia; algunas dispensaciones pueden tener efecto al mismo tiempo en diferentes grupos destinatarios. Las decisiones teológicas previas sobre el significado y la función de determinadas épocas históricas, liberan a los interpretadores dispensacionalistas de la necesidad de entrar en la discusión sobre el significado de las condiciones históricas para el entendimiento del texto. En este sentido, puede aprobarse la opinión de Kraus:

> La coherencia del sistema dispensacional de Scofield no es histórica ni orgánica, sino teológica y esquemática. Este sistema adquiere un carácter histórico sólo en el momento de imponerse sobre la narración histórica (64).

Esto significa que para el dispensacionalismo no es lo más importante una imagen histórica determinada, o quizás incluso una imagen milenarista

---

59) "Las dispensaciones se distinguen exhibiendo el orden majestuoso y progresivo del actuar divino de Dios para con la humanidad...", Scofield: 1945, p. III.
60) Scofield: 1945, p. III.
61) Scofield, Cyrus I. (editor): *Scofield Reference Bible*. Nueva York, Oxford Univ. Press, 1909, p. 5; citado en Kraus: 1958, p. 144.
62) Kraus: 1958, p. 114 sig.
63) Cfr. Kraus: 1958, p. 114 sigs., y Melton: 1978, p. 413.
64) Kraus: 1958, p. 115.

intencional, sino el esfuerzo hermenéutico. No obstante el dispensacionalismo no hubiera sido tan exitoso en su época, si no hubiera tenido en cuenta la historia, aun cuando solamente haya sido imponiendo su propio sistema sobre la historia. La historia es, según la sistemática de Scofield, efectiva además, por cuanto él mismo ha postulado que el esquema dispensacionalista de épocas constituye "el orden progresivo que tiene la actuación divina" (65), la progresión de la creación hasta la segunda venida de Cristo, es decir, hasta la eternidad. Lo más importante en este caso no reside en la progresión durante los diferentes períodos, sino en la prueba a la que se pone a los hombres durante cada uno de esos períodos, así como en el postulado de que el fracaso es necesario y de que Dios, y no el hombre, conduce a un nuevo período, el cual sólo sirve de prueba nuevamente.

Desde este punto de vista, este método de interpretación ofrece con seguridad "una explicación global del cambio" (66); explica los cambios en el mundo imposibles de ser omitidos, el cambio histórico, sin tener que preocuparse de los cambios históricos en el momento de intentar entender el mundo a través de las Escrituras, o sea, en la hermenéutica; interpreta los cambios como un mal necesario y como consecuencia de los pecados humanos en una situación constante de prueba, siendo la relación básica entre Dios y el hombre, la de permanente prueba y fracaso, el único factor constante de la historia. Según esto, todo avance histórico puede ser interpretado solamente como una expresión del pecado, y el objetivo máximo que puede alcanzarse en una dispensación es que el hombre conserve lo que Dios le ha confiado. A diferencia del premilenarismo de los movimientos de avivamiento, el dispensacionalismo no vive de una esperanza desesperada por el cambio de todas las cosas, aun cuando éste sea extramundanal. El dispensacionalismo conserva a la vez que aniquila la historia en su sistema; paraliza la historia humana con Dios. El dispensacionalismo está más interesado en paralizar las cosas que en generar algo nuevo. Y si el dispensacionalismo incorpora la escatología premilenarista en su sistema, lo hará petrificándola y despojándola de la dinámica de la desesperación al no producirse los cambios esperados en la tierra. Dentro del marco del surgimiento de la exégesis crítico-histórica y de la teología liberal, el dispensacionalismo puede ser interpretado como una propuesta genial del pensamiento antiliberal, tanto desde el punto de vista hermenéutico como desde el punto de vista filosófico-histórico.

♦ ♦ ♦

El fundamentalismo solucionó el problema que tenía con la hermenéutica histórica, creando un concepto de la historia de acuerdo a las exigencias de su hermenéutica ahistórica. De ahí que dentro del dispensacionalismo, la hermenéutica tiene preferencia por encima de la escatología: los fundamentalistas son dispensacionalistas porque parten de una determinada hermenéutica de las Escrituras. El dispensacionalismo incluye una escatología premilenarista, únicamente porque también él establece la segunda venida de Cristo antes del comienzo del

---

65) Scofield: 1945:, p. III.
66) Melton: 1978, p. 413.

reino. No cabe duda de que el premilenarismo perdió aquí el elemento de transformación según el cual el fin de la historia sería inminente, y el anhelo de los creyentes de este final, cercano. De este modo, el premilenarismo es capturado en las cadenas del estancamiento de la historia forjadas por el dispensacionalismo.

Después de todo lo anteriormente dicho respecto al *significado teológico del fundamentalismo* se puede aceptar, en principio, la opinión de Melton: "El fundamentalismo ha sido en sus mejores momentos, una aserción de ciertas ideas sobre la verdad de la Biblia" (67). Por cierto, esto habría que ampliarlo más, puesto que el fundamentalismo intenta dos cosas partiendo de estas ideas: pretende arrebatarle a la teología y a la fe su historia y hacer posible con ello su transformación, y también pretende hacer de la fe y de la teología barreras contra los procesos históricos. De esto resulta su gran significado desde el punto de vista sociológico: el fundamentalismo fue, y es en la actualidad, un protestantismo cultural reaccionario.

El fundamentalismo se dio a conocer en los años veinte de este siglo como una reacción agresiva al *Social Gospel* y a la hermenéutica histórica de la Biblia. Se contrapuso a la transformación de la iglesia, representada por la teología del *Social Gospel* y la hermenéutica histórica en el *Mainstream Protestantism,* con el postulado de la inalterabilidad de la iglesia y del mundo expresado en la figura de la inalterabilidad de las Escrituras. El fundamentalismo se estableció durante el siglo XIX en los sectores conservadores de las iglesias históricas y entre los funcionarios del avivamiento *(Revival Establishment),* y estuvo representado desde un comienzo, en particular, por líderes de la iglesia. Se propagó como tema controvertido de debate político-teológico con categoría científica; intentó imponer sus objetivos por vías políticas y jurídicas, y no provocó ningún avivamiento.

También en la colección de escritos para la discusión pública, *The Fundamentals* (12 volúmenes, 1910 hasta 1915) (68), se pone de manifiesto su actitud retrógrada. Tanto en esta colección de libros, como en los llamados Cinco Puntos Fundamentales *(Five Fundamentals),* una declaración fundamental de los años veinte, las concepciones concernientes a las Escrituras son de primer rango. En los años veinte fue precisamente esta concepción la que sirvió de base a la posición fundamentalista en el llamado "juicio de los monos" *(Monkey Trial),* sobre la teoría de la evolución en la enseñanza escolar. El fundamentalismo se dio a conocer como una reacción a importantes cambios, pero de ninguna manera como reacción al estancamiento, como debe entenderse

---

67) Melton: 1978, p. 424.

68) Esta fue iniciada y financiada para su distribución gratuita por los petromillonarios presbiterianos Lyman y Milton Steward. Cfr. Melton: 1978, p. 424; Sandeen: 1970, p. 188 sigs.

el movimiento de santificación en sus orígenes. Se le reconoce como un movimiento político-religioso reaccionario que no estaba interesado solamente en un retorno a una pretendida cultura nacional, sino también en el retorno detrás de la conciencia histórica en la hermenéutica bíblica. Esto le permite a uno de los líderes fundamentalistas más importantes, William Jennings Bryan, calificar la hipótesis de la evolución de amenaza tanto para la "civilización como también para la religión" (69).

La diferencia entre el fundamentalismo y las iglesias históricas en realidad no es tan grande, si se analizan de cerca los cinco puntos fundamentales. Las diferencias realzadas por el fundamentalismo pueden más bien ser reducidas a *una* diferencia fundamental en lo que respecta al concepto de la historia. El fundamentalismo intenta desligar la historia de la teología y de la fe. La interpretación racionalista (!) de la Biblia que pretende ser a la vez científica, superior a la ciencia y antihistórica, es el pivote de la teología fundamentalista, y a su vez constituye la diferencia más marcada con las posiciones académicas del protestantismo histórico. Otra diferencia es que el concepto de la historia del fundamentalismo es estático. Con su insistencia sobre el sacrificio expiatorio de Cristo, el fundamentalismo no busca en primer lugar la contradicción con la posición de las iglesias históricas en la cuestión sobre el significado de la muerte de Cristo, sino que más bien se opone indirectamente a una cristología de la encarnación ligada al Jesús histórico y a la imitación de Cristo; esto quiere decir que el fundamentalismo está interesado sobre todo en privar a la salvación de su dimensión histórica (70).

También se puede entender la insistencia en la virginidad de la Virgen María, si se parte de la base de que los fundamentalistas le temen a la historia. Fuera del problema del significado de la historia para la teología y la iglesia, no había prácticamente diferencia entre el fundamentalismo y muchas otras posiciones menos radicales dentro del protestantismo en los EE.UU. Además, las diferencias teológicas no se demostraron con vías de hecho, como por ejemplo con comportamientos "escandalosos" durante el culto, lo que significa que si el fundamentalismo no se dio a conocer a través de expresiones de agresividad, no fue fácil distinguirlo a primera vista en el mundo eclesiástico. Por esto mismo, logró ocupar y mantener posiciones en amplios círculos del protestantismo antes y después de las controversias de los años veinte, sin que se produjeran cismas. De esta manera, las convicciones fundamentalistas penetraron en las iglesias de santificación y en el evangelicalismo en general; el fundamentalismo solamente produjo cismas en las iglesias históricas que imponían sus propios principios en forma decidida.

El fundamentalismo perdió la batalla por el protestantismo y la cultura en los años veinte de nuestro siglo, y se recluyó desde

---

69) Marsden: 1980, p. 4.
70) Cfr. Barr: 1981, p. 55 sig.

aproximadamente 1926 hasta 1940 (71). Un gran sector del movimiento evangelical conservador emigró hacia el sur de los EE.UU., pero logró consolidar allí sus posiciones. Un sector del movimiento se mantuvo dentro de las denominaciones de origen; otro se dividió, formando nuevas agrupaciones. Las discusiones más fuertes y la mayoría de las escisiones se dieron dentro de las iglesias de tradición reformada (presbiterianos, reformadores, congregacionalistas y algunos bautistas). De las divisiones nacieron iglesias explícitamente fundamentalistas, como la conocida *Bible Presbyterian Church* (72). El deseo permanente de luchar por la doctrina y la eclesiología, muy débilmente desarrollada, fueron motivos de las frecuentes divisiones en el fundamentalismo independiente de los EE.UU. El fundamentalismo organizado en las iglesias independientes, sin embargo, tiene mucho menos importancia para el desarrollo del fundamentalismo como un movimiento religioso, que la influencia fundamentalista sobre el grueso del evangelicalismo.

Después del período (73) de retirada, se institucionalizaron a partir de 1940, *dos tendencias dentro del evangelicalismo* (74): los fundamentalistas radicales sectarios se organizaron el 17 de septiembre de 1941 en el *American Council of Christian Churches;* los moderados fundaron el 27 y 28 de octubre de 1941 la *National Association of Evangelicals.* Los primeros todavía perseguían una política marcadamente combativa contra las otras corrientes del protestantismo, pero no tuvieron gran éxito; los últimos, después de abrirse un poco hacia otras corrientes, ganaron mucha importancia en el protestantismo de los EE.UU. De la tendencia moderada (en el sentido limitado de la palabra, los evangelicales) nacieron dirigentes como Billy Graham y (con reservas) Jerry Falwell, y también poderosas organizaciones religiosas. Esta tendencia también logró establecer estrechas relaciones con las instituciones políticas conservadoras de los EE.UU. Al mismo tiempo nacieron también de esta tendencia algunos grupos progresistas y comprometidos, como por ejemplo los *sojourners.* En la tendencia moderada se vio también en los últimos años cierta sensibilidad por los temas sociales. Por cierto, este hecho no debe ocultar que las respuestas a estos temas han sido prácticamente siempre de tendencia conservadora (75). En cuanto a la orientación teológica, para ambas tendencias

---

71) Cfr. Marsden: 1975, p. 124 sigs., aquí especialmente p. 126.

72) En 1936 se separó de la *Presbyterian Church in the USA* para convertirse, al mando del conocido fundamentalista J. Gresham Machen, en *Presbyterian Church in America.* En la época posterior se produjeron conflictos alrededor del combativo seguidor del fundamentalismo Carl McIntire dentro de las filas de los fundamentalistas presbiterianos, los que conllevaron a la fundación de la *Bible Presbyterian Church.* Esta se dividió a su vez, y de allí nació la *Evangelical Presbyterian Church.*

73) Sobre la periodización de la historia del fundamentalismo, cfr. Marsden: 1975, p. 124 sigs., y de manera más diferenciada aún, Riesebrodt: 1987, p. 6.

74) Cfr. Marsden: 1975, p. 128 sig., y Marty: 1975, p. 172 sigs.

75) Cfr. Marsden: 1975, p. 132 sig.

es válida hasta hoy la posición principal de la Biblia como una institución autoritaria y, en su esencia, antihistórica. La orientación de avivamiento se mantiene, y es combinada con el conversionismo y el individualismo (76).

De acuerdo al viejo y al nuevo desarrollo, pueden hacerse las siguientes clasificaciones para el presente análisis: en general se puede decir que la hermenéutica fundamentalista se ha difundido, en mayor o menor grado, en toda la gama de las llamadas iglesias conservadoras *(Conservative Churches)* de los EE.UU., es decir en las iglesias de los movimientos de santificación, pentecostal y neo-pentecostal, así como también en los llamados *evangelicals* (77). Por cierto, el movimiento pentecostal y el neopentecostal tienen claras particularidades con las cuales dejan atrás la problemática hermenéutica, aunque ésta no se pierde totalmente. Este no fue el caso en las iglesias no pentecostales. La base doctrinal específica del movimiento de santificación, por ejemplo, sobre todo después de darse a conocer el movimiento pentecostal, no era lo suficientemente fuerte como para mantener su autonomía y no nivelarse con el evangelicalismo en general.

En lo que respecta al fundamentalismo como base, el llamado neoevangelicalismo de los años cuarenta, nació con la fundación de la *National Association of Evangelicals* y su objetivo era distanciarse del fundamentalismo. No obstante, el neoevangelicalismo no se diferenciaba tanto "del fundamentalismo por su doctrina sino por la interacción más conciliante con el cristianismo liberal y el resto de la sociedad" (78). Esto quiere decir que el neoevangelicalismo establece más aún los principios del fundamentalismo en la sociedad estadounidense, en vez de sustituirlos.

Por consiguiente, es posible reunir todas las agrupaciones del protestantismo avivador arriba expuestas, en lo que Marsden (79) llamaría "la amplia coalición de evangelicales norteamericanos contemporáneos, cuya identidad se basa sustancialmente en la experiencia fundamentalista de la era más temprana". Aun cuando existen varios conflictos entre los representantes del fundamentalismo sectario organizado y aquellos del evangelicalismo; y aun cuando deben tenerse en cuenta unos cuantos grupos con tendencias izquierdistas, después de todo lo mencionado existen, sin embargo, suficientes motivos para utilizar el término "evangelicalismo" como expresión general de todas las corrientes del protestantismo en los EE.UU., las cuales han hecho de las Escrituras la esencia de su teología, bajo la condición de una hermenéutica más o

---

76) Cfr. Marsden: 1975, p. 134 sigs.
77) Siendo que el término *evangelicals* puede aparecer en el lenguaje normal en los EE.UU. como término global para los otros movimientos aquí mencionados —¡y esto para mayor confusión aún!
78) Scherer-Emunds: 1988, p. 31.
79) Marsden: 1980, p. 5.

menos fundamentalista y que, además, no pertenecen al movimiento pentecostal o al neopentecostal.

La tradición evangelical es mantenida por un gran número de *iglesias y organizaciones religiosas*. Si bien las diferentes tradiciones ya no tienen gran importancia en las iglesias, aún pueden distinguirse. Las iglesias que provienen del movimiento de santificación son: la *Christian and Missionary Alliance* (Alianza Cristiana y Misionera), la *Church of the Nazarene* (Iglesia del Nazareno), la *Church of God, Anderson* (Iglesia de Dios, Anderson), la *Emmanuel Association* (Iglesias Emanuel), y otras. Las iglesias cuya tradición se basa en el fundamentalismo radical son: la *Central America Mission* (Iglesia Centroamericana), la *Plymouth Bretheren* (Hermanos), la *Bible Presbyterian Church* (Iglesia Bíblica Presbiteriana), *The Independent Fundamentalist Bible Churches,* y otras. Al evangelicalismo amplio pertenecen: la *Southern Baptist Convention* (Convención Bautista del Sur), la *Evangelical Mennonite Church* (Iglesia Menonita), la *Evangelical Congregational Church,* y otras.

La mayoría de las llamadas *Faith Missions,* las misiones de fe, pueden también formar parte del evangelicalismo. Estas fueron las que canalizaron el fuerte impulso de conversión que tenía el movimiento de santificación, el antiguo evangelicalismo, y el fundamentalismo, hacia la misión, con el fin de cambiar el frente hacia América Latina. Cyrus Scofield, por ejemplo, fundó en 1890 la *Central America Mission* (CAM), una organización que trabaja activamente desde finales del siglo XIX en América Central. La segunda fundación de importancia fue la *Latin America Mission* (LAM), en 1921.

Las misiones de fe son asociaciones libres e independientes de las iglesias, que para financiarse recurren a una base social de carácter evangélico. La teología y la visión del mundo propagada por ellas es la de su base social, o sea, evangelical y conservadora. La tradición de las misiones avivadoras y el modelo de institución independiente fueron asumidas en el siglo XX al fundarse las grandes organizaciones de evangelización, y también caritativas, como por ejemplo el *Summer Institute of Linguistics (Wycliff Bible Translators,* 1934), la *Billy Graham Evangelistic Association* (1950), el *Campus Crusade for Christ* (1951) (80), la *World Vision International* (1978), *Open Doors with Brother Andrew* (1955), y otros.

Las *misiones* de las iglesias mencionadas, como también las *Faith Missions,* están organizadas en diferentes *agrupaciones*. En una línea continua entre posiciones conciliadoras y fundamentalistas, encontramos a: las *Evangelical Foreign Missions* (EFMA, el brazo misionero de la *National Association of Evangelicals*), la *Interdenominational Foreign*

---

80) *Campus Crusade for Christ* proviene de la tradición evangelical, pero con el tiempo adquiere cada vez mayor influencia neopentecostal.

Missions Association (IFMA), la *Fellowship of Missions* (FOM) y *The International Council of Christian Churches* (TAM-ICCC) (81).

3. El movimiento pentecostal [82]

A finales del siglo pasado y comienzos del siglo XX, el movimiento pentecostal solucionó un problema central del protestantismo de santificación, y heredó de éste el acceso a las masas empobrecidas de los EE.UU. Dentro del protestantismo de santificación no se tenía claro, sobre todo después de que se dejó de poner énfasis en lo social, cuál sería el criterio para reconocer una vivencia santificadora efectiva, o sea, para reconocer el bautismo del Espíritu Santo. El movimiento pentecostal solucionó este problema estableciendo el "don de lenguas" (la glosolalia) como *prueba evidente del bautismo* en el *Espíritu* (83).

La glosolalia ya había aparecido en el movimiento de santificación por lo menos en once ocasiones (84). La aparición más importante de la glosolalia debe haber sido la de los encuentros de los predicadores de la santificación F. Bryant y R. G. Spurling, en 1896 en Carolina del Norte. Spurling fundó más tarde la *Church of God* (Iglesia de Dios), Cleveland, la cual se convirtió en una de las iglesias pentecostales más importantes de los EE.UU. También se puede considerar como otra antecesora directa del movimiento pentecostal, la corriente de las

---

81) Cfr. Wilson: 1980, p. 122 sigs.

82) Aparte de las obras generales citadas arriba, fue utilizada para las explicaciones a continuación, la siguiente literatura: Anderson: 1987; Dayton: 1980; Dayton: 1987; Hollenweger: 1965; Hollenweger: 1969; Hollenweger (Ed.): 1971; Kendrick: 1971; Menzies: 1971; Resource Center: 1988 *(Assemblies of God);* Synan: 1971. Se llama además la atención sobre la bibliografía de Jones: 1983, tomos I y II. Le agradezco a Roswith Gerloff por el interesante material sobre el movimiento pentecostal negro que puso a mi disposición. Cfr. la obra de ésta que pronto será publicada, Gerloff: 1992.

83) Cfr. Kendrick: 1989, p. 459 sigs., y Aker: 1989, p. 455 sigs.

84) Cfr. Menzies: 1971, p. 29, según Frodsham. Compárese respecto a los nexos históricos entre el movimiento de santificación y el movimiento pentecostal, Melton: 1978, p. 246 sigs., limitándose a la cuestión de la glosolalia, y Synan: 1971. Synan intenta comprobar la tesis "de que el predecesor directo del pentecostalismo americano se encuentra en la tradición Wesleyana" (p. 8). Por cierto, aquí debe considerarse que esta tesis se refiere solamente a las iglesias del movimiento pentecostal provenientes directamente del movimiento de santificación, y que también en relación a la creación de las iglesias pentecostales provenientes del movimiento de santificación deben considerarse una serie de influencias adicionales. Estas son las que trata Donald Dayton: 1987, p. 63 sigs. y 87 sigs., en su descripción sistemática y muy interesante del desarrollo del movimiento pentecostal en el seno del movimiento de santificación, en los capítulos sobre "The American Revival of Christian Perfection" y "The Triumph of the Doctrine of Pentecostal Spirit Baptism". Aparte de la lenta propagación de la necesidad de una evidencia de la santificación, Dayton muestra la tensión que existe entre diferentes tradiciones de santificación: por un lado, la idea de una purificación interna proveniente de Wesley, y por otro, la idea de la santificación como acto de recibir el Espíritu Santo y con él, su poder, según las tradiciones *Keswick* y la pentecostal

llamadas iglesias de santificación bautizadas con fuego *(Fire-baptized Holiness Churches)*. Otro puente, principalmente en relación a la posterior propagación del "fuego pentecostal" dentro de las iglesias de santificación blancas, fue la importación de la llamada tradición *Keswick-holiness* (85) de Inglaterra. Esta se creó dentro de la *Church of England* y aseguraba que la santificación no debía entenderse como lo enseñaba la tradición metodista, esto es fundamentalmente en el sentido de ser purificado del pecado, sino especialmente en el sentido de ser llenado con el poder del Espíritu Santo.

Esta reinterpretación de la vivencia santificadora, nacida dentro de los círculos burgueses, creó las condiciones en muchas partes del movimiento de santificación de los EE.UU. para hacer plausible la doctrina pentecostal. Con todo, los arrebatos de entusiasmo dentro del movimiento de santificación tuvieron eco en la población pobre, aunque hubo una fuerte oposición por parte de sus líderes tradicionales. No había confianza en el entusiasmo motivado por la glosolalia. Pero al mismo tiempo tampoco se logró solucionar satisfactoriamente el problema de la evidencia de la experiencia santificadora.

El paso decisivo para solucionar la aporía, la identificación de *la glosolalia con la vivencia de santificación*, se dio en enero de 1901 en Topeka, Kansas, en la escuela bíblica del predicador de santificación Charles Parham, quien estaba influenciado por el modelo *Keswick*. Este provenía de la tradición metodista episcopal, y después de romper con ésta, se adhirió al movimiento de santificación. En su *Bethel Bible College* de Topeka, escuela que fue fundada en 1900, Parham daba clases a estudiantes que provenían principalmente de la tradición metodista y de la santificación. Como éstos buscaban intensamente la vivencia espiritual, eran mucho más "receptivos a un avivamiento pentecostal" (86), lo que desde ya era el caso del movimiento de santificación. Mientras se ausentaba unos días de la escuela, Parham dio a sus alumnos instrucciones de estudiar el "tema de la evidencia bíblica del bautismo en el Espíritu Santo" (87) —precisamente el problema principal del movimiento de santificación—. Especialmente al estudiar los primeros capítulos del libro de los Hechos de los Apóstoles, los alumnos descubrieron la evidencia en la glosolalia. Luego, en tres días de oración común en la que buscaban la experiencia del Espíritu, pusieron en práctica este descubrimiento en una vivencia religiosa. Vivieron el éxtasis, entendido como *el bautismo del Espíritu, Santo* concientemente en conexión con *la glosolalia*. Se había abierto el camino hacia un nuevo movimiento religioso, más allá del movimiento de santificación.

El postulado según el cual la "evidencia física inicial" (de acuerdo a la terminología de los credos pentecostales posteriores) de la santi-

---

85) Cfr. Melton: 1978, p. 203.
86) Menzies: 1971, p. 27.
87) Menzies: 1971, p. 37; p. 36 sigs. para lo siguiente.

ficación es la glosolalia, fue, en un principio, lo que diferenció al movimiento de santificación del movimiento pentecostal. Con ello se impulsó aún más el proceso de la subjetivización de la gracia, reduciéndose la mediación de ésta a una vivencia subjetiva e instantánea.

De ese impulso nacieron las *primeras agrupaciones pentecostales*. Entre 1901 y 1906, durante los viajes de predicación de Parham y sus alumnos y a través de la discusión en la prensa, se divulgó el mensaje, sobre todo en Kansas, Missouri y Texas (88). El avivamiento avanzó en 1906 hacia el occidente a través del predicador de santificación negro y alumno de Parham, W. J. Seymour, hasta llegar a Los Angeles. Seymour había sido invitado allí por una congregación negra de la Iglesia Nazarena, cuyos miembros de avanzada edad tenían poca comprensión del hecho que se les negara su bautismo en el Espíritu Santo en caso de no poseer el don de lenguas. A Seymour le prohibieron el púlpito. De este rompimiento con el movimiento de santificación, nació en Los Angeles el movimiento pentecostal. Entre 1906 y 1909 salió de un pequeño grupo de oración dirigido por Seymour, principalmente dentro de la población negra, una ola de un gran entusiasmo religioso, marcado por diferentes fenómenos de éxtasis masivo combinado con la glosolalia. El centro del avivamiento era una iglesia alquilada en la calle Azuza, y en poco tiempo, cinco comunidades de Los Angeles habían tomado el mismo rumbo. En esta calle nació la primera iglesia del movimiento pentecostal, el *Apostolic Faith Movement*.

El avivamiento de *Azuza Street* era el de una espiritualidad entusiasta y de la resistencia cultural que tenían los negros, los cuales sólo poco tiempo antes habían dejado de ser esclavos. Sin embargo, el movimiento estaba abierto a los blancos. Pero éstos, a su vez, empezaron a aplicar sus prejuicios raciales al naciente movimiento pentecostal, provocando así una ruptura. La corriente negra preservó su espiritualidad de la resistencia étnica y formó iglesias como la *Calvary Church of God in Christ,* que iría a apoyar a Martin Luther King en su lucha. Muchas de las iglesias blancas, por otro lado, se volvieron racistas y fundamentalistas. Estas dos corrientes del movimiento se expandieron rápidamente desde Los Angeles. No obstante, a Centroamérica únicamente fueron enviados misioneros de iglesias blancas.

La situación social de los seguidores de Seymour y del movimiento pentecostal de los primeros años, no era buena. Estos fueron víctimas de la industrialización y la modernización de la sociedad estadounidense, así como de la discriminación racial. Aún en 1936 los ingresos anuales del promedio de los pentecostales eran de 735 dólares, es decir, mucho más bajos que los ingresos del promedio protestante de los EE.UU., que era de 2.749 dólares al año; incluso eran un poco más bajos que los

88) Cfr. Menzies: 1971, p. 41 sigs.

ingresos anuales del promedio protestante de raza negra, que era de 749 dólares. En sus comienzos, el movimiento pentecostal tenía entre sus filas un porcentaje de personas de raza negra más alto que el de la población en general, y también eran más mujeres que hombres los que asistían a las reuniones (89). La investigación de Liston Pope sobre el protestantismo en la zona de huelga de los trabajadores de la industria textil en los años treinta, Gastonia, presenta la devoción pentecostal como "expresión y superación de la necesidad material" (90).

Como un fenómeno dentro de la clase baja, el movimiento pentecostal se ha diseminado especialmente en la población negra, por lo menos en sus principios. No obstante, el movimiento se fue extendiendo sobre la población blanca, siendo ésta la que cortó los nexos con las iglesias negras, fundadoras del pentecostalismo. Por esta razón se formó, sobre todo en la clase baja, desde los comienzos del movimiento pentecostal, una tradición pentecostal negra muy independiente de las posteriores iglesias pentecostales blancas y dominantes. Resulta interesante observar que la tradición negra no juega un papel importante en lo que respecta a la misión en el extranjero que partió del movimiento pentecostal (91). Las iglesias pentecostales negras parecían no estar muy interesadas en propagar la religión desde los EE.UU., dentro del marco de la influencia política y económica de los estadounidenses blancos en el exterior. Por ende, las siguientes explicaciones están orientadas exclusivamente hacia las iglesias pentecostales de los blancos.

Los primeros años del movimiento se caracterizaron por un desarrollo de la doctrina lleno de imaginación, y por muchos conflictos. Dos *problemas teológicos* que hasta hoy no han sido resueltos, fueron los que provocaron la formación de diferentes corrientes teológicas dentro del movimiento pentecostal. Se trata de las cuestiones de la estructura de la santificación y de la trinidad.

De la tradición metodista de santificación se retomó un esquema según el cual después de la conversión viene la santificación, entendiéndose ésta como un hecho instantáneo y perfecto en el momento en que se da. (Además, la santificación se entiende fundamentalmente como purificación del pecado). Para los pentecostales que provenían de la corriente de santificación, era, por consiguiente, lógico añadir aquí el bautismo del Espíritu Santo, que era evidente en la glosolalia, como un tercer hecho (creándose así la vía de salvación en tres etapas) (92). Esto mismo hicieron Parham y Seymour, y con ellos el *Apostolic Faith*

---

89) Cfr. respecto a los datos Hollenweger: 1969, p. 27.
90) Hollenweger: 1969, p. 57; respecto a Pope cfr. p. 57 sigs.
91) Ninguna de las 19 iglesias pentecostales negras nombradas en Melton: 1978, p. 295 sigs., han sido registrada por Wilson/Siewert: 1986, p. 81 sigs., con alguna sección de misiones o algo similar.
92) Cfr. el esquema en Hollenweger: 1969, p. 26, y Hollenweger: 1965, p. 492.

Movement, lo mismo que todos aquellos pentecostales de la tradición de santificación. Las iglesias pentecostales que se habían reclutado rápidamente de otras tradiciones teológicas, no comprendieron esto. El primer conflicto se dio ya en 1908, y precisamente entre el mismo Seymour y William H. Durham, de Chicago, IL, que provenía de la tradición bautista. Durham fue expulsado del *Apostolic Faith Movement* porque postulaba que después de la conversión, debía venir como segunda etapa el bautismo del Espíritu Santo con la glosolalia (la llamada vía de salvación en dos etapas). Con esto, Durham sentó las bases para la amplia línea tradicional de los llamados pentecostales de dos etapas, cuya gran vanguardia son las *Assemblies of God* (Asambleas de Dios).

Desde el punto de vista sistemático el problema principal es el concepto diferente que se tiene sobre la disciplina individual. El interés pastoral que se esconde detrás de la vía de salvación en tres etapas es, según Hollenweger, que el Espíritu sólo puede llegar a un alma purificada (93); pero, después de llegar el Espíritu Santo al creyente, éste es visto como santificado a la perfección. En el caso de la santificación en dos etapas lo más importante no es que el Espíritu llegue, independientemente del esfuerzo de santificación del cristiano, sino más bien que la santificación no concluye con el bautismo del Espíritu Santo, pues debe recorrer toda la vida. Es decir, a pesar de que la vía de salvación en dos etapas no realza explícitamente la santificación, está de todas maneras muy interesada en una disciplina santificadora de los creyentes. En particular se puede ver esto claramente en la combinación de la vía de salvación en dos etapas con la opinión arminianista válida en la mayoría de las iglesias pentecostales, según la cual los creyentes convertidos pueden perder la gracia en caso de mal comportamiento (94). Eso quiere decir que deben esforzarse.

El segundo problema teológico dentro del movimiento pentecostal gira en torno al problema de la *Santa Trinidad*, pero no tiene gran importancia para los principios básicos de la teología pentecostal (95). Algunos grupos desarrollaron una doctrina modalista de la Santa Trinidad orientada en "el nombre de Jesús", que no distingue debidamente las personas de la Santa Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esto fue rechazado rotundamente por la mayoría del movimiento, especialmente por las *Assemblies of God.* Esta iglesia despidió en 1915, de acuerdo a una resolución sobre el llamado *Jesus Only Movement* nada menos que a 156 predicadores. Como resultado de ese rechazo, existe hoy una corriente independiente dentro del movimiento pentecostal que le ha dado continuidad a la llamada tradición apostólica: *Jesus Only* u *Oneness.*

---

93) Cfr. Hollenweger: 1965, p. 492.
94) Cfr. Hollenweger: 1969, p. 357.
95) Cfr. Melton: 1978, p. 287, y Hollenweger: 1969, p. 30.

El rápido desarrollo de la doctrina, en un principio fue una de las razones por las que se hicieron esfuerzos por lograr una *organización mayor del movimiento*, lo que dio origen a la iglesia pentecostal más grande de nuestros días, las *Assemblies of God* (96). E. N. Bell, editor de una revista pentecostal independiente, respondió a la gran necesidad de organizarse publicando la convocación a una asamblea general de todos los "Santos e iglesias pentecostales de Dios en Cristo" *(Pentecostal Saints and Churches of God in Christ)* (97) en Hot Springs, AR, del 2 al 12 de abril de 1914 (98). En esa asamblea debía negociarse todo lo relativo a la doctrina, la colaboración, la misión, el pastorado, la educación, las publicaciones y las disposiciones legales sobre entidades religiosas. Bajo el liderazgo de Bell y Joseph Roswell Flower se crearon aquí las *Assemblies of God* como agrupación independiente de diferentes iglesias pentecostales, con lo que —intencionadamente o no— se dio comienzo a un desarrollo hacia una denominación.

Esto se ve claramente, por un lado, en las fuertes delimitaciones doctrinarias en contra del movimiento *Jesus Only* y de la vía de salvación en tres etapas que se diera en los primeros dos años, así como en el compromiso de las *Assemblies* con posiciones fundamentalistas; y por otro, en la rápida y efectiva burocratización de la administración en tan sólo 13 años, entre 1914 y 1927, con una editorial, departamentos encargados de la misión interna y externa, escuela dominical, con una formación formal de clérigos, liceos reconocidos por el Estado y la aprobación de una constitución eclesiástica diferenciada (99).

Las *Assemblies of God* se consideraban, y siguen considerándose aún, una iglesia de organización congregacionalista, cuyas autoridades máximas debían ser las congregaciones. Sin embargo, el Presbiterio Ejecutivo (*Executive Presbytery*, elegido por el Concilio General), mantiene un control centralizado y fuerte sobre la misión, la educación, las publicaciones, la doctrina y otras obras de la iglesia. El nivel de influencia efectiva que tienen las congregaciones mismas sobre la burocracia puede medirse en el hecho de que dentro de las *Assemblies of God*, los gremios representativos responsables de tomar decisiones están integrados exclusivamente por clérigos, no por laicos.

Otras iglesias importantes de la corriente de los llamados pentecostales en dos etapas son la *Church of the Foursquare Gospel* (Iglesia Cuadrangular), que fue fundada en 1924 en Los Angeles por la predicadora de santificación Aimee Sample McPherson; la *Pentecostal Church of God in America* (1919, Iglesia Pentecostal de América), la *Calvary Pentecostal Church,* y otras.

---

96) Cfr. Menzies: 1971; Hollenweger: 1969, p. 28 sigs.; Hollenweger: 1965, p. 626 sigs.; Melton: 1978, p. 271 sig., y Mead: 1970, p. 32 sig.
97) La invitación cit. según Menzies: 1971, p. 93.
98) Cfr. sobre todo Menzies: 1971, p. 80 sigs.
99) Cfr. Menzies: 1971, p. 106 sigs.

La *Church of God of Cleveland*, TN (100) (Iglesia de Dios o Iglesia de Dios del Evangelio Completo), es la iglesia más grande con vía de salvación en tres etapas. La historia de su nacimiento está muy ligada a las actividades de los evangelistas de la santificación R. G. Spurling y W. F. Bryant, en cuyas reuniones, ya en 1896, había aparecido la glosolalia. En 1903, un representante de la *American Bible Society,* A. J. Tomlinson, se convierte en líder de una de las congregaciones de santificación fundada durante este avivamiento. Esta congregación se convirtió, en 1908, en una congregación pentecostal por la influencia de un predicador de la iglesia de la calle Azuza, en Los Angeles. Tomlinson se preocupó de organizar una administración centralizada de la comunidad, con un ritmo acelerado de crecimiento, y se aprovechó de sus facultades autocráticamente durante los dos primeros decenios del presente siglo. En 1920 tuvo que renunciar; sin embargo, el centralismo persistió.

La *Church of God of Cleveland,* está en principio de acuerdo con la doctrina de las *Assemblies of God*, con excepción del tema de la santificación. La iglesia también creció y se burocratizó rápidamente, aunque sufrió las consecuencias de algunos cismas grandes (101). Al igual que las *Assemblies of God*, la *Church of God* le dio gran importancia a la misión externa.

Otras iglesias pentecostales importantes de tres etapas con tradición en el movimiento de santificación son la *Church of God of Prophecy* (1903, Iglesia de Dios de la Profecía), la *Pentecostal Fire Baptized Holiness Church* (1911) y la *Pentecostal Church of Christ* (1917). En 1948 se fundó la Fraternidad Pentecostal de Norteamérica *(Pentecostal Fellowship of North America),* a la cual se adhirieron la mayoría de las iglesias pentecostales más importantes. Orientándose hacia las misiones de fe del protestantismo evangelical, el movimiento pentecostal ha creado también organizaciones de evangelización como empresas privadas. Estas tienen muchas veces, aunque no siempre, evangelistas de la sanidad divina como titulares. Destacados representantes han sido, entre otros, Jimmy Swaggart, Oral Roberts, T. L. Osborne y Manuel "Yiye" Avila (Puerto Rico).

La doctrina de la *glosolalia como evidencia del bautismo del Espíritu Santo,* era el principal criterio teológico de diferenciación frente al movimiento de santificación y eje de la identidad pentecostal. Por esta razón es comprensible que el tema de la glosolalia, en controversia desde 1907, fuera decidido definitivamente, y con carácter obligatorio, en un Concilio General (1918) de las *Assemblies of God* (102). Algunos

---

100) Cfr. Hollenweger: 1969, p. 48 sigs.; Hollenweger: 1965, p. 519 sigs.; Melton: 1978, p. 254 sigs.; Mead: 1970, p. 89.
101) Cfr. Hollenweger: 1969, p. 52.
102) Cfr. Menzies: 1971, p. 124 sigs.; Hollenweger: 1969, p. 31 sigs.

"amigos evangélicos" (103) sometieron a discusión que para el bautismo en el Espíritu podía haber también otras evidencias, como por ejemplo otros dones espirituales que se manifiestan a causa de la presencia del Espíritu. Por su parte, el Concilio General de 1918 determinó —amenazando con expulsar a los disidentes— que "el bautismo del Espíritu Santo generalmente va acompañado de la evidencia física inicial de hablar en otras lenguas" (104). Es decir, el que aún no practica la glosolalia, todavía no tiene el Espíritu, ya que ningún otro don espiritual puede ser prueba de la presencia del Espíritu.

Hay aquí un retroceso definitivo del amor como evidencia de la santificación (y de la influencia del Espíritu en el hombre), postulado por Wesley y en los comienzos del movimiento de santificación. La evidencia de que el Espíritu Santo está presente en una persona se reduce a una vivencia subjetiva de devoción, manteniéndose en la glosolalia un último criterio objetivo. A la evidencia inicial de la glosolalia se pueden agregar también otros dones del Espíritu, como la profecía, la sanidad, el amor, etc. La ética, sin embargo, está muy alejada de la neumatología. La herencia ética de los comienzos del movimiento de santificación fue adoptada, en todo caso, en su forma reducida de una moral individualista y de obediencia frente a las leyes de la iglesia. En este contexto, el Espíritu Santo se convirtió en una fuente de fuerza para la obediencia, la cual, a su vez, conduce a la santificación (105). Lo determinante es más bien el hecho de que ni los dones adicionales, ni los esfuerzos por alcanzar la obediencia, nos indican la presencia del Espíritu, sino *solamente* la glosolalia; o sea, que la evidencia de que el Espíritu está presente es reducida a una vivencia subjetiva e instantánea de devoción, la que no obstante, puede verificarse hacia afuera en forma objetiva.

El bautismo del Espíritu Santo, unido al momento de éxtasis de la glosolalia, fue uno de los argumentos decisivos de los *fundamentalistas* declarados para rechazar rotundamente el *movimiento pentecostal* (106). G. C. Morgan, uno de los líderes del fundamentalismo, por ejemplo, calificó al movimiento pentecostal de "lo último que había vomitado Satanás" (107). Al mismo tiempo, "el movimiento pentecostal incluye los puntos del programa del fundamentalismo" (108). Las *Assemblies of God,* al igual que casi todas las otras iglesias pentecostales, "profesan

---

103) Menzies: 1971, p. 125.
104) General Council Minutes: 1918, p. 6, cit. según Menzies: 1971, p. 129.
105) En el *Statement of Fundamental Truths,* el credo de las *Assemblies of God* (válido desde 1916), inciso 9, está escrito: "Por el poder del Espíritu Santo *(Holy Ghost)* es que somos capaces de obedecer el mandamiento 'Seréis santos, porque yo soy santo'". Assemblies of God: 1916, p. 388.
106) Cfr. Menzies: 1971, p. 22 sigs. y 54 sigs.
107) Menzies: 1971, p. 72.
108) Haab: 1971, p. 149.

un fundamentalismo sólido" (109). El hecho de que las iglesias pentecostales hayan asumido posiciones fundamentalistas, a pesar de la polémica pública mordaz por parte de destacados fundamentalistas, puede ser considerado una prueba de la fuerza informal y de la propagación del fundamentalismo dentro del protestantismo estadounidense. En la controversia fundamentalista-modernista, las iglesias pentecostales tomaron partido clara y radicalmente en favor del fundamentalismo. En la *Gospel Publishing House,* la editora de las *Assemblies of God,* por ejemplo, sólo entre 1924 y 1928 fueron editados 200 libros fundamentalistas (110).

La hermenéutica fundamentalista apoya, también dentro de las iglesias pentecostales, la negación de la historia, aquí por cierto más bien en el sentido de una negación total de ésta mediante un premilenarismo puro, y no tanto por el dispensacionalismo (mientras que el fundamentalismo sólo niega que la historia es un proceso de transformación permanente). Si se entiende el movimiento pentecostal de principios de este siglo como una posibilidad de las masas pobres de compensar la miseria con vivencias religiosas (es decir, como una manera distinta de enfrentar la pobreza a como lo propone, por ejemplo, el *Social Gospel*), se niega la historia (como "mundo") y se entienden las Escrituras como algo absoluto. Para los líderes pentecostales que se fueron estableciendo, la hermenéutica fundamentalista cumple además la función de confirmar el *statu quo* eclesiástico y de solidificar las posiciones conservadoras.

Esto mismo es válido para la transformación de *la escatología* premilenarista heredada del movimiento de santificación a través del dispensacionalismo fundamentalista, por ejemplo, en las *Assemblies of God* (111). El avivamiento de la calle Azuza tenía la gran esperanza de que la segunda venida de Cristo era inminente (112). El premilenarismo tradicional se ve impulsado por un hecho actual: el terremoto de San Francisco, ocurrido en 1906, el año del avivamiento, fue interpretado de inmediato por el movimiento como un hecho que anunciaba la segunda venida de Cristo, lo que significó un gran impulso para el movimiento. Se puede decir entonces que el premilenarismo asume el papel de factor dinámico importante, ya que solamente está interesado en el futuro próximo de aquellas capas sociales que no poseen nada más que el presente y, en la mayoría de los casos, un presente en la miseria. El premilenarismo habla del inminente cambio radical de la situación reinante, aun cuando localiza este cambio más allá de los

---

109) Hollenweger: 1969, p. 43.
110) Cfr. Menzies: 1971, p. 24.
111) Cfr. Menzies: 1971, p. 27.
112) Cfr. Menzies: 1971, p. 57.

límites de la historia. Hace de la desesperación y de la esperanza una frágil base de un nuevo sentimiento de estima propia entre las víctimas del desarrollo de la sociedad.

La escatología premilenarista sigue siendo aún hoy un elemento relativamente importante en los sistemas teológicos de las iglesias pentecostales en los EE.UU. Sin embargo, la dilación de la segunda venida y el establecimiento de las instituciones eclesiales provocan problemas con la espera de la segunda venida inminente, de la cual es de lo que vive el premilenarismo. Por esta razón, el premilenarismo es domesticado, por ejemplo en las *Assemblies of God* (113), mediante el sistema del dispensacionalismo. De esta manera, el premilenarismo es privado de dos elementos esenciales: la perspectiva hacia el futuro y la dinámica de la desesperación. El dispensacionalismo más bien petrifica al premilenarismo, convirtiéndolo en una verdad *sobre* la historia y sobre el mundo, y situándolo dentro de un modelo histórico-filosófico de épocas. De este modo, el dispensacionalismo convierte la escatología premilenarista de una expresión ferviente de desesperación en una doctrina fácilmente manejable, y de esta manera ideal para una iglesia pentecostal grande y autoritaria.

Con el tiempo, *se estableció el movimiento*. Lo que Hollenweger y Menzies (114) han afirmado sobre las *Assemblies of God,* es válido también para otras iglesias pentecostales. Un "desarrollo hacia el formalismo" (115) afectó y modificó los cultos y la realización de otras obligaciones eclesiales. El crecimiento se estancó; la posición social de los miembros mejoró; se fueron formando la liturgia y el derecho eclesiástico y, por otro lado, el entusiasmo orientado a la vivencia de la glosolalia, al igual que el rigorismo ético, fueron disminuyendo, convirtiéndose luego en una rutina árida. A ello se suma el desarrollo de un explícito conservadurismo político: a diferencia del movimiento de santificación, el movimiento pentecostal se orientó desde un comienzo exclusivamente hacia la vivencia religiosa individual y rechazó toda actividad social. Su explícito moralismo apolítico se fue convirtiendo, por lo menos en las iglesias y organizaciones más grandes, en un profundo anticomunismo de acuerdo al pensamiento conservador de la guerra fría. A ello hay que agregar la creciente vinculación de las grandes iglesias pentecostales con instituciones y personalidades políticas conservadoras (116). Hoy se puede decir que casi todas las iglesias

---

113) Las *Assemblies of God* pudieron aceptar el dispensacionalismo adaptando simplemente la venida del Espíritu a la época de la iglesia *(grace)*. Cfr. Menzies: 1971, p. 27.

114) Cfr. Hollenweger: 1969, p. 33 sigs.; Menzies: 1971, p. 344 sigs. y 379 sigs.; cfr. también Poloma: 1982, p. 111 sigs.

115) Menzies: 1971, p. 348.

116) Al respecto, cfr. por ejemplo las actas de la 40th Session of the General Council of the Assemblies of God (1983) (Assemblies of God: 1983, p. 21): "James G. Watt, nombrado

pentecostales y organizaciones misioneras pentecostales grandes en los EE.UU., forman parte de la derecha religiosa.

La *curación de enfermedades* fue en los comienzos del movimiento pentecostal un elemento importante en la práctica de los cultos y en la doctrina. En los trabajos sobre el avivamiento de la calle Azuza se menciona a menudo este hecho, y ya en ese entonces fue codificada la doctrina correspondiente (117). La misma fundadora de la *Church of the Foursquare Gospel,* Aimee Sample McPherson, fue evangelista de sanidad divina, y el credo de las *Assemblies of God* se atiene a la "liberación de la enfermedad" *(Deliverance from sickness)* (118), al igual que a la "Declaración de fe" *(Declaration of faith)* de la *Church* of *God of Cleveland* (119). Sin embargo, el entusiasmo por la sanidad divina disminuyó también con el tiempo en las iglesias pentecostales. Han sido más bien personas destacadas, como por ejemplo Moris Cerrullo, T. L. Osborne, Oral Roberts o Kathryn Kuhlmann, las que han ido especializándose en la curación milagrosa. La mayoría de éstas han creado organizaciones propias y ofrecen hoy sus servicios a las iglesias, viajando de un lugar a otro. El llamado *Deliverance* (o *Healing*) *Movement* (120) fue un factor importante de continuidad histórica entre el movimiento pentecostal y el carismático.

Aparte de los evangelistas que están activos a nivel internacional, como por ejemplo Jimmy Swaggart, dentro del movimiento pentecostal trabajan en las misiones en el exterior (121) sobre todo los *departamentos de misiones* de las iglesias pentecostales más grandes, lo mismo que algunas organizaciones independientes (tales como la *Wings of Healing,* la *World Outreach* o la *Impact Ministries*). En una reciente edición del *Mission Handbook* (122) se habla de un total de 38 misiones pentecostales. Aparte de la *Evangelical Foreign Missions Association* (EFMA), a la que están afiliadas siete sociedades pentecostales, en el *Mission Handbook* no se menciona ninguna asociación con iglesias pentecostales en su membresía (123).

Ministro del Interior *(Secretary of the Interior)* en 1981, pronunció un discurso en el cual advertía que la independencia espiritual y la libertad política requerían una eterna vigilancia. Hizo un llamado a los cristianos a participar en la política y a oponerle resistencia a los males del aborto y del comunismo". Watt es miembro de las *Assemblies of God* y además de la *Full Gospel Business Men's Fellowship International* (cfr. el próximo capítulo).

117) Cfr. el último párrafo en el credo del *Apostolic Faith Movement* (Hollenweger: 1969, p. 584).

118) Cfr. artículo 12, Assemblies of God: 1916, p. 389.

119) Cfr. artículo 11 en Hollenweger: 1969, p. 589.

120) Cfr. Melton: 1978, p. 283 sigs.

121) Cfr. Roberts/Siewert: 1989, p. 265 sig. Cfr. también McGee: 1989 respecto a la misión pentecostal.

122) Roberts/Siewert: 1989.

123) Cfr. Roberts/Siewert: 1989, p. 555 sigs.

4. El movimiento carismático [124]

Antes de hacer las siguientes exposiciones, definiremos en primer lugar el término "carismático". En el movimiento que describiremos a continuación se pueden diferenciar dos corrientes (125): una ha salido del movimiento pentecostal clásico y está organizada en iglesias independientes; la otra se gestó en las iglesias del protestantismo histórico y en la Iglesia Católica. Normalmente se le denomina a la primera "neopentecostal" y a la segunda "carismática"; el término "carismático" se utiliza además como término colectivo. El autor de la presente investigación se atiene a esta interpretación, utilizando el término "carismático" y sus derivados como términos colectivos, lo cual corresponde al hecho de que a pesar de su origen histórico diferente, ambas corrientes demuestran tener más cosas en común que diferencias, y a que además se influencian mutuamente con mucha intensidad. No obstante, en lo que se refiere a América Central se debe ser cauteloso con lo siguiente: el movimiento está representado sobre todo por iglesias neopentecostales, habiéndose formado los grupos carismáticos, en el sentido estricto de la palabra, hasta en los últimos años dentro del protestantismo histórico, y bajo una fortísima influencia de la corriente neopentecostal. Además, suele aplicarse el concepto de "carismático" a los grupos católicos más que a grupos protestantes. En las siguientes páginas, el autor se atendrá a la definición arriba propuesta y, asimismo, diferenciará los conceptos de acuerdo al contexto.

El movimiento carismático tomó forma recién en el curso de los años sesenta de nuestro siglo. Según Stanley Burgess y Gary McGee (126), éste se diferencia del movimiento pentecostal, principal-

---

124) La exposición siguiente está basada principalmente en la bibliografía aquí indicada: Bradfield: 1979; Diamond: 1989; Hocken: 1989; Hollenweger: 1969; Hollenweger: 1973; Hunter: 1989; Poloma: 1982; Quebedeaux: 1983; Resource Center: 1988 (FGBMFI); Resource Center: 1988 (YWAM); Riss: 1989; Stoll: 1990, p. 58 sigs., p. 60 sigs. y p. 63 sigs. Respecto al movimiento carismático dentro de la tradición luterana, cfr. Lindberg: 1985; referente al movimiento católico carismático, cfr. Sullivan: 1989, p. 110 sigs. Se llama además la atención sobre la bibliografía de Mills: 1985. Como el movimiento carismático se está desarrollando aún, existe mucho menos literatura científica estandard sobre éste que, por ejemplo, sobre el movimiento pentecostal. Por consiguiente, las reflexiones a continuación no pretenden más que dar a conocer algunas líneas generales sobre el movimiento carismático.
125) Mills: 1985, p. 2 sig., describe el movimiento carismático, en un principio, como "penetración del pentecostalismo clásico en denominaciones de la corriente principal *(mainline denominations)*". Según Mills, el desarrollo ulterior del movimiento permite diferenciar tres tipos de "religión carismática": el movimiento pentecostal dentro de las iglesias pentecostales clásicas, los carismáticos dentro de las iglesias tradicionales no pentecostales, y los carismáticos no denominacionales fuera de cualquier iglesia establecida. Esta diferenciación es acertada. Al mismo tiempo, debe considerarse sí que el movimiento pentecostal y el movimiento carismático son fenómenos muy distintos; al respecto cfr. también Burgess/McGee: 1989; Poloma: 1982; Quebedeaux: 1983; y otros, que hablan del movimiento carismático como un movimiento independiente, y lo hacen con mucha razón.
126) Burgess/McGee: 1989, p. 1.

mente, porque los carismáticos no parten del postulado de que la glosolalia es una evidencia necesaria del bautismo en el Espíritu Santo, y porque no son miembros de una iglesia pentecostal clásica. El llamado *Deliverance* o *Latter Rain Movement* (127), constituye un cierto elemento de continuidad entre los movimientos pentecostal y neopentecostal. Marginado del movimiento pentecostal, este movimiento creado durante el avivamiento de la posguerra de finales de los años cuarenta de nuestro siglo, ha sido "uno de los catalizadores del movimiento carismático" (128). Por una parte, esto llevó a que algunas de las antiguas iglesias *Latter Rain,* como la *Elim Fellowship* o la *Independent Assemblies of God,* se adherieran más tarde al movimiento carismático, y por otra, que algunas de sus doctrinas y prácticas, como la doctrina de la restauración de la iglesia antes de la venida del Señor, el apostolado actual, la imposición de las manos y la sanidad divina, resurgieran más tarde en el movimiento carismático. Por cierto, el movimiento *Latter Rain* es al mismo tiempo, por su separación del movimiento pentecostal institucionalizado, una prueba de la discontinuidad entre los movimientos pentecostal y carismático. En consecuencia, también en este trabajo se hablará del movimiento carismático como una fuerza de perfil propio. Su origen se remonta a los comienzos de los años cincuenta.

Como fecha decisiva para la *formación* del movimiento carismático, y específicamente la de su corriente neopentecostal, se puede considerar el día de la fundación del *Full Gospel Business Men's Fellowship International* (FGBMFI, Hombres de Negocios del Evangelio Completo), en 1951 (129). El fundador de esta organización laica no denominacional, el armenio-estadounidense Demos Shakarian, era también seguidor del movimiento pentecostal y miembro de las *Assemblies of God.* El acaudalado productor de leche, Shakarian, ya había apoyado económicamente en los años cuarenta a evangelistas de curación del *Deliverance Movement.* Shakarian fundó en 1951, de común acuerdo con el evangelista y curador Oral Roberts, la FGBMFI, entre otras razones, probablemente, porque las *Assemblies of God* no le permitieron al laico Shakarian asumir un cargo de mayor responsabilidad (130).

Con seguridad se puede afirmar que Shakarian quería llegar con su mensaje a personas de su clase social, sin que las prácticas y doctrinas del pentecostalismo tradicional, que correspondían fuertemente a las necesidades religiosas de las capas bajas, fueran un obstáculo para ello. Conforme a ello, los actos de los entretanto 600.000 miembros organizados en los llamados capítulos y en 93 países, se realizan en

---

127) Se denomina, según Joel 2: 28, "Lluvia tardía". Cfr. Riss: 1989, p. 532 sigs.
128) Riss: 1989, p. 532.
129) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 59 sigs. y 119 sigs.; Poloma: 1982, p. 13 sig. Desde el punto de vista del fundador y presidente de la FGBMFI, cfr. Shakarian: 1976.
130) Cfr. al respecto Hollenweger: 1969, p. 8.

hoteles y restaurantes de las capas altas. Los miembros son, desde los primeros días de vida de la organización, en su mayoría, comerciantes adinerados, industriales, militares, empresarios (muchos de estos provenientes del complejo militar-industrial), y otros miembros de la clase alta (131). En sus comienzos el movimiento neopentecostal no se diferenciaba tanto de la iglesia pentecostal tradicional por su doctrina, sino más bien por su posición social; sin embargo, con los años, la doctrina se fue adaptando a las necesidades de la clase alta.

Esto también es válido para el segundo germen del movimiento, esto es, para la corriente que nació dentro de las denominaciones históricas y que lleva el nombre de movimiento carismático, en el sentido estricto de la palabra. Esta tiene sus comienzos en *Van Nuys* (132), un barrio de clase media en Los Angeles. Influenciado por un matrimonio de su congregación, el pastor de la parroquia episcopal de St. Mark, Dennis Bennet, recibió en 1959 el bautismo en el Espíritu Santo, junto con la glosolalia. Se formaron círculos de oración con prácticas extáticas, y en 1960, Bennet dio a conocer el avivamiento oficialmente en su congregación. La oposición dentro de la congregación, y por parte del obispo, lo obligó a renunciar a su cargo en St. Mark y a aceptar el llamado de la congregación episcopal St. Luke en Seattle, WA. Allí hizo un trabajo pastoral carismático-episcopal, cuantitativamente de mucho éxito. Bennet fue invitado a hablar ante auditorios episcopales, luteranos y presbiterianos en todo EE.UU., convirtiéndose en una de las figuras más importantes del movimiento carismático dentro de los límites del protestantismo histórico. No obstante, a pesar de ello, el foco del movimiento se mantuvo hasta 1966 en Van Nuys.

La centella de la glosolalia se propagó desde St. Mark a las iglesias históricas de los barrios de las capas altas de Los Angeles, sobre todo a las congregaciones presbiterianas de Bel Air y Hollywood. Especial importancia para la propagación del movimiento tuvo la fundación de la *Blessed Trinity Society,* encabezada por Jean Stone, miembro de la congregación de St. Mark y esposa de un empresario líder del consorcio de aviación y armamento *Lockheed.* La *Blessed Trinity Society,* que existió hasta 1966, trabajó en sus comienzos en los salones de la casa de la familia Stone, publicaba la revista *Trinity* y organizaba seminarios sobre la renovación carismática por iniciativa del hoy famoso dirigente neopentecostal Ralph Wilkerson, del *Melodyland Christian Center* de Anaheim, CA. Con el trabajo de esta organización se dieron otras características importantes del movimiento carismático: la actividad de organizaciones y personas (ministros y ministerios) independientes, particularmente en los medios de comunicación y en seminarios de superación pastoral y espiritual.

---

131) Cfr. especialmente Resource Center: 1988 (FGBMFI).
132) Cfr. Hollenweger: 1969, p. 5 sigs.; Quebedeaux: 1983, p. 61 sigs.; Poloma: 1982, p. 14 sigs.

Al igual que en los tiempos del fundamentalismo clásico, el trabajo con los *medios de comunicación* juega un importante papel en la formación de la identidad dentro del movimiento carismático, debido a la ramificación de los seguidores hacia diferentes iglesias ya existentes; además, la excelente situación financiera del movimiento hace posible que éste tenga acceso a una amplia gama de medios técnicos muy avanzados. Después de la aparición de la revista *The Voice* de la FGBMFI (desde 1953) y de la *Trinity* (1961-1966), se publicó un gran número de revistas y boletines; las de mayor influencia son la *New Wine,* de un matiz fuertemente autoritario; la *New Convenant;* la *Charisma;* el *Logos Journal* y la *Catholic Charismatic* (133). A ello hay que agregar que el movimiento publica cantidades de libros de devoción y políticos, en diferentes editoriales. De los dos autores más importantes de una corriente formada recientemente, el llamado *reconstructionism*, Rousas J. Rushdoony y Gary North, el primero ha publicado en pocos años más de cien y el segundo decenas de libros. Las secciones de política de las librerías carismáticas en los EE.UU. están sobresaturadas entretanto con este tipo de literatura, sencillamente por la gran oferta que existe (134).

Algo similar ocurre en el campo de la televisión (135). No todos los grandes predicadores de televisión de los EE.UU. son carismáticos. Jerry Falwell, Jimmy Swaggart y Robert Schuller, por ejemplo, no lo son; además, fueron los pentecostales Rex Humbard (1953) y Oral Roberts (1954) (este último se adhirió posteriormente al movimiento carismático), los primeros en aprovechar la televisión para fines religiosos. Sin embargo, en lo que respecta al aprovechamiento de los medios de comunicación por parte del protestantismo, la vanguardia de los años ochenta está compuesta por carismáticos como Pat Robertson (*Christian Broadcasting Network,* CBN); Jim Bakker, que entretanto ha desaparecido de la vida pública por un escándalo sexual (*Praise The Lord,* PTL) y Paul Crouch (*Trinity Broadcasting Network,* TBN).

Robertson comenzó —así como le gusta destacarlo— en 1962, con "setenta dólares en mi bolsillo" (136), pero siempre con el considerable apoyo activo y financiero de Harald Bredesen, uno de los funcionarios más importantes de la directiva de la FGBMFI. De esta manera, Robertson, logró construir un sólido imperio televisivo de muchos millones de dólares (137). Con la salida de Jim Bakker de la empresa

---

133) Cfr. Poloma: 1982, p. 186.
134) Cfr. Diamond: 1989, p. 136.
135) Cfr. Albrecht: 1989; Diamond: 1989, p. 1 sigs.; Halbe: 1987; Poloma: 1982, p. 171 sigs.; Scherer-Emunds: 1989, p. 23 sigs.
136) Pat Robertson: *Shout it from the Housetops*. Plainfield, NJ: Logos International, 1972, cit. según Poloma: 1982, p. 177.
137) En 1979 logró obtener una ganancia bruta de 70 millones de dólares, con aproximadamente 8 millones de espectadores; cfr. Poloma: 1982, p. 175. En los años ochenta la empresa logró crecer más aún.

de Robertson, se creó luego la TBN (la que dirige actualmente Crouch), y después la televisión PTL (bajo la dirección de Bakker en un comienzo) (138). Pat Robertson es hoy una de las personas de mayor influencia dentro de la asociación de las empresas religiosas de radio y televisión, *National Religious Broadcasters* (NRB), así como dentro del movimiento carismático y de la nueva derecha de los EE.UU. La televisión religiosa ya no es utilizada por el movimiento carismático únicamente para fortalecer su propia identidad, sino que se ha convertido además en un medio extremadamente importante para intervenir en los sucesos políticos en los EE.UU. —un deseo corroborado en múltiples ocasiones por los carismáticos—. Los programas de televisión carismáticos son un espejo de los programas de acciones políticas de la clase adinerada estadounidense, y representan al ala derecha de los republicanos (139).

La orientación política corresponde a la *base social* del movimiento carismático. Esta se consolidó desde un principio en las capas media alta y alta blancas y, si se deja de lado a los consumidores y pagadores anónimos de los programas de televisión (140), no se diversificó hacia abajo durante el transcurso de su historia. En el movimiento carismático nunca hubo un ala negra; ni tampoco se pueden constatar comunidades blancas de la capa baja (141). Quebedeaux (142) cita una investigación sobre la composición social de los grupos de oración que se encontraban en 1964 en la casa de la señora Stone. Eran personas de la capa media blanca, hombres y mujeres de alrededor de 42 años de edad con un ingreso promedio de 7.560 dólares anuales (equivalentes en 1981 a 22.800), e ingresos punta de 19.200 dólares (en 1981, 57. 600) (143); estas personas simpatizaban políticamente con los republicanos en una relación de 7 a 1.

La investigación sociológica sobre un "capítulo" de la FGBMFI de Virginia en los años setenta, demostró lo siguiente: el ingreso anual de 18% de los miembros encuestados escogidos al azar era de más de

---

138) En 1979, una ganancia bruta de 53 mil millones de dólares; cfr. Poloma: 1982, p. 175.
139) Cfr. en este capítulo más abajo.
140) En relación a las usanzas financieras de las emisoras y a la situación de los consumidores del carismatismo televisivo y de otras religiones de la televisión en los EE.UU., cfr. especialmente Albrecht: 1989, y Halbe: 1987. Para América Latina, cfr. Assmann: 1987.
141) Probablemente estas comunidades no sabrían qué hacer con la teología carismática. Albrecht: 1989, p. 111, cita resultados de un estudio científico sobre diversas emisoras de televisión regionales que transmiten programas religiosos de diferentes matices protestantes. Hasta los mensajes de estos programas están hechos para las distintas clases sociales: a la clase social baja se le predica sobre la religiosidad personal y lo dañino que es la riqueza, mientras a los de la clase media se les habla del éxito y se les recomienda invertir bien su dinero. Cfr. Sari Thomas: "The Route to Redemption Religion and Social Class", en: *Journal of Communication,* Año 35, N°1, 1985, p. 111-112, cit. en Albrecht: 1989, p. 111.
142) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 191.
143) Quebedeaux cita los ingresos mensuales. Para mejor comparabilidad con los datos sobre los pentecostales, arriba y con las cifras siguientes de Bradfield, los ingresos mensuales han sido multiplicados aquí por 12.

25.000 dólares; de un 75%, entre los 25.000 y los 10.000 dólares; y solamente de un 7%, el ingreso estaba por debajo de los 10.000 dólares (144). Las profesiones de los miembros estaban distribuidas de la siguiente manera: el 65% eran "profesionales y gerentes"; el 35% "clérigos, comerciantes, etc."; y el 0% "trabajadores calificados y no calificados" (145). De los miembros encuestados, un 80% había subido de escalafón social al comparar su ocupación de ese entonces con la anterior; en un 90% de los encuestados, se constata un "ascenso social" al compararse la ocupación del padre (146).

A nivel nacional están afiliados a la FGBMFI, aparte de la clase media alta, también industriales muy ricos y destacados activistas del espectro político de derecha, como por ejemplo el millonario de la cerveza Joseph Coors (también miembro de la *Heritage Foundation)* y Sanford McDonnel (del consorcio de aviación y armamento McDonnel Douglas) (147). Militares de alto rango y políticos conservadores también están representados en el movimiento carismático. El presidente honorario de la FGBMFI es el general Ralph Haines; James Watt (quien al mismo tiempo es miembro de las *Assemblies of God*), el ex-ministro del interior del gobierno de Reagan, también es miembro de la FGBMFI; se dice que Ronald Reagan simpatiza con la FGBMFI; el general de división, Jerry Curry, es también miembro de la directiva del CBN, dirigido por Pat Robertson; y los grupos de oración de la FGBMFI de Washington D. C., según un panfleto del grupo, "han tocado vitalmente" sobre todo a militares de alto rango (148). Se puede decir que "los grupos de decisión" (Roland Barthes) del movimiento carismático están fuertemente vinculados con la industria y los militares, y que el grueso de los miembros pertenece a la capa media alta, que no está muy distante de la orientación político-social de los grupos de decisión.

La orientación consecuente del movimiento hacia la capa media alta le permitió a éste la entrada a los círculos de la alta sociedad del *protestantismo histórico* (149). A través de las actividades de los antiguos líderes del movimiento carismático, tales como Jean Stone, Dennis Bennet, Ralph Wilkerson y también David du Plessis, al igual que por las actividades de la FGBMFI, el movimiento ganó terreno rápidamente

---

144) Cfr. Bradfield: 1979, p. 21 y p. 26 sig. A modo de comparación, Bradfield indica los valores promedio estadounidenses de ese entonces: 9% de la población a un nivel de ingreso alto, 52% a un nivel medio y 39% a un nivel bajo.
145) A modo de comparación, el censo del estado de Virginia de 1970 en Bradfield, en el mismo orden de las categorías: 28, 5%; 52, 5%, y 19, 0%.
146) Bradfield: 1979, p. 27.
147) Cfr. Resource Center: 1988 (FGBMFI), p. 3.
148) Resource Center: 1988 (FGBMFI), p. 2. Solamente una lista de las funciones y los grados de servicio mencionados: Teniente general, General de división, General de brigada, Coronel, Presidente de los Jefes del Estado Mayor, Comandante de la Marina, Jefe del Estado Mayor del Ejército, Jefe del Estado Mayor de la Fuerza Aérea, etc.
149) Cfr. al respecto Hocken: 1989, p. 133 sigs., especialmente el cuadro en la p. 136 y la p. 140.

dentro de las iglesias históricas. Un gran número de antiguos, y también posteriores, líderes carismáticos, ya habían ocupado antes cargos de responsabilidad en alguna iglesia histórica; entre los más conocidos figuran: Harald Bredesen (FGBMFI y reformado), Howard Ervin (bautista), Larry Christenson (luterano) y Graham Pulkingham (episcopal) (150). La emigración del movimiento carismático a las iglesias históricas se debió en gran medida al pastor surafricano, de orientación ecuménica, que provenía de las *Assemblies of God,* David du Plessis (151).

Mientras que las iglesias históricas adoptaron una posición relativamente abierta frente a los impulsos carismáticos, las otras corrientes del protestantismo estadounidense tuvieron más bien una conducta reservada. En un comienzo las iglesias pentecostales tradicionales rechazaron rotundamente el movimiento carismático, y recién en el transcurso de los años setenta se llegaron a abrir un poco (152). Du Plessis describe la posición del protestantismo no pentecostal de la siguiente manera: los fundamentalistas adoptan en la mayoría de los casos una posición de rechazo, los evangelicales son moderadamente tolerantes y las iglesias históricas casi siempre apoyan al movimiento carismático (153).

La apertura de las iglesias históricas frente al movimiento llevó a la creación de asociaciones carismáticas denominacionales, como por ejemplo, la *Episcopal Renewal Ministries,* la *Fellowship of Charismatic Christians in the United Church of Christ,* la *Lutheran Renewal International* o la *Presbyterian Renewal Ministries* (154).

Recién en los años ochenta las *iglesias evangelicales* comenzaron a abrirse hacia impulsos provenientes del movimiento carismático. Este desarrollo fue bautizado en 1980 por el evangelical C. P. Wagner con el nombre de "Tercera Ola" *(Third Wave);* término que se refiere a personas carismáticas que no se consideran parte ni de la corriente carismática ni de la neopentecostal, en el sentido estricto de la palabra. De hecho, en la "Tercera Ola" se mezcla un "evangelismo de poder" *(Power Evangelism)* de corte neopentecostal, con la tecnología evangelical del llamado "Iglecrecimiento" *(Church Growth).*

Los carismáticos, un movimiento orientado hacia la capa media alta, reclutaron en un principio seguidores provenientes, casi exclusivamente, del protestantismo histórico (o de la Iglesia Católica) (155),

---

150) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 65 sig.
151) Cfr. Hollenweger: 1969, p. 9 sig.; Poloma: 1982, p. 11 sigs.; Quebedeaux: 1983, p. 60.
152) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 84.
153) David du Plessis: *The Spirit Bade Me Go.* Plainfield, NJ: Logos International, 1970, p. 28, según Poloma: 1982, p. 197.
154) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 82, y Hocken: 1989, p. 136.
155) La estructura social del "capítulo" de la FGBMFI de Virginia, investigado por Bradfield, confirma la relación entre el pertenecer a una capa social y a una determinada

fuera de los contados casos de convertidos que no pertenecían a ninguna iglesia. Además, desde el punto de vista sociorreligioso, los miembros de las comunidades carismáticas dentro de las iglesias históricas no tenían, en un comienzo, motivo alguno para protestar contra las estructuras de las iglesias y las cúpulas de las mismas, ya que los carismáticos compartían con estas últimas *las mismas posiciones sociales*. Por esta razón sus actividades dentro de las iglesias estaban orientadas, en un inicio, al aprovechamiento de las estructuras eclesiales existentes y a su "renovación desde adentro", de acuerdo a los objetivos del pensamiento carismático. La tendencia al cisma es mucho menor que en el caso de los avivamientos del siglo XIX, por ejemplo, cuya característica era la contradicción social profunda entre los avivados y las direcciones eclesiales correspondientes. Las actividades transformadoras desde adentro son apoyadas por organizaciones como la FGBMFI y las alianzas carismáticas denominacionales, entre otras, a través del deseo de que sus seguidores pertenezcan a sus organizaciones y, al mismo tiempo, a las iglesias de origen de éstos.

No es raro que detrás de la posición abierta de las iglesias históricas frente a la corriente carismática, se esconda el deseo de un *crecimiento cuantitativo*; es decir, pretenden lograr a través del impulso carismático, un aumento del número de sus miembros. Sin embargo, el crecimiento se limita a los grupos carismáticos dentro de las iglesias. Además, muchas veces son los mismos miembros de estas iglesias los que se adhieren a estas agrupaciones, de tal manera que el crecimiento cuantitativo es, en el fondo, limitado. Desde el punto de vista cualitativo, por otro lado, una *mayor influencia* de los grupos carismáticos dentro de una iglesia histórica significa que, con la conversión de cristianos liberales a la doctrina carismática, "los liberales tenderán probablemente a volverse más evangelicales después de una experiencia pentecostal (o carismática, H. S.)" (156). O sea, que estas personas no sólo aceptan la práctica extática, sino también una tendencia a la hermenéutica fundamentalista.

Fuera de esto, de ninguna manera deben dejarse de lado las diferencias doctrinales reales que existen entre la teología de las iglesias históricas y la concepción carismática. Las cúpulas eclesiales liberales de ninguna manera pueden partir del hecho de que los miembros

---

iglesia. Aun cuando Bradfield se equivoca un poco en la suma del porcentaje (102%), esto no tiene importancia alguna para los resultados en sí. Según las cifras de Bradfield, un 71% de los miembros de la FGBMFI elegidos al azar (n=135) pertenecen a las iglesias históricas (excluyendo la bautista), un 25% a las iglesias evangelicales (incluyendo la bautista), un 3% a las iglesias pentecostales y otro 3% a la Iglesia Católica. De los miembros de la FGBMFI que se fueron de una denominación a otra, un 60% buscó "grupos semejantes a la iglesia *(more church-like groups)*" y un 40% "grupos semejantes a las sectas *(more sect-like groups)*" (Bradfield: 1979, p. 15), de acuerdo a la tipología de iglesia/secta que utiliza Troeltsch.
156) Poloma: 1982, p. 198.

carismáticos probablemente no toman tan en serio su convicción. El potencial carismático puede llegar a ser, sin la menor dificultad, una fuente de conflictos dentro de las iglesias históricas (157). La "unidad interdenominacional" (158), que es apoyada por las asociaciones confesionales carismáticas, se refiere a la unidad de las agrupaciones carismáticas de diferentes iglesias. Esta unidad refuerza la posición carismática en la iglesia correspondiente y hace crecer más bien el potencial de conflictos que pueden partir de estos grupos. Muchos miembros carismáticos de las denominaciones históricas, no obstante, permanecerán en sus iglesias, por lo menos mientras no se haya encontrado una alternativa respetable para la capa media. La problemática del potencial carismático de conflictos dentro del protestantismo histórico se ha venido agravando desde comienzos de los años setenta debido a la posición cada vez más fuerte de los ministerios independientes, y a los estrechos lazos que existen entre los líderes carismáticos.

Lo que Quebedeaux llama un "modelo diferente de liderazgo" (159), no deja de parecerse a la estructura interna del antiguo movimiento fundamentalista en el siglo XIX. En el movimiento carismático se mantiene "una red de líderes individuales y organizaciones" (160). Son estos grupos e iglesias no denominacionales, y no los denominacionales, los que registraron un gran crecimiento en los años ochenta (161).

Los líderes mantienen *empresas paraeclesiásticas* (ministerios independientes) (162), a través de las cuales pueden agrupar, sin considerar los límites denominacionales, a seguidores a su alrededor y, al mismo tiempo, ejercer gran influencia sobre los grupos afiliados a denominaciones históricas. Estas empresas independientes están, la mayoría de las veces, al servicio de una sola persona o de una junta directiva pequeña no elegida y en condiciones de trabajar de manera tan efectiva y rápida como una empresa comercial, sin un pesado control democrático. Los líderes de estos ministerios independientes, al igual que los dirigentes de los grupos asociados a las iglesias, están vinculados entre sí, ya sea informal o formalmente (por doble membresía, por tener un cargo en el consejo de administración o en la junta directiva, etc.).

Debido a la estrecha relación con el *Latter Rain Movement* (163), los ministerios independientes destacaron, en un comienzo, la sanidad

---

157) Cfr. Poloma: 1982, p. 203.
158) Poloma: 1982, p. 202.
159) Quebedeaux: 1983, p. 81.
160) Quebedeaux: 1983, p. 81.
161) Cfr. Hocken: 1989, p. 144.
162) Cfr. respecto a estos grupos Hocken: 1989, p. 137 sig. y 141 sig.
163) Líderes independientes como Gerald Derstine, por ejemplo, simpatizaban en su época con el *Latter Rain Movement* (cfr. Riss: 1989, p. 534), cuyas prácticas se imponen aquí nuevamente.

divina. En los últimos dos decenios el trabajo de éstos se ha diversificado y ha encontrado nuevos campos de acción en los medios de comunicación (aún se habla de la sanidad, pero ahora más combinada con una instrucción político-religiosa en la televisión y en la literatura), en la dinámica de grupos (programas de entrenamiento de líderes con base en conceptos empresariales, *accountability groups* que obligan a los miembros a rendir cuentas de cada paso de su vida privada dentro de una relación del discipulado, etc.), en activismo político y misiones (*Youth with a Mission* [Juventud con una Misión], *Christ for the Nations, Gospel Outreach,* etc.).

Una de las expresiones más importantes de la influencia de algunos líderes carismáticos o grupos de decisión en las estructuras existentes de las iglesias, son las llamadas *comunidades de pacto (covenant communities).* A comienzos de los años ochenta existían ya dos grandes asociaciones a las que estaban afiliados grupos carismáticos locales —fueran protestantes, católicos, ligados o no a una iglesia: la *Federation of Covenant Communities* y la *Community of Communities* (164). Las direcciones de estas comunidades motivan a sus miembros a quedarse en sus iglesias de origen, en tanto consideran la comunidad "una gran familia religiosa que ayuda a enriquecer la vida cristiana de sus miembros que permanecen en las iglesias establecidas" (165). Si se tiene en cuenta las relaciones autoritarias en el seno de las comunidades de pacto, puede vislumbrarse hasta dónde llega la influencia de un líder de estas comunidades en las iglesias establecidas.

Margaret Poloma señala en su estudio que esas comunidades poseen un "sistema autoritario altamente estructurado" (166); sobre todo, según Poloma, la *Fellowship of Covenant Communities,* dirigida por la comunidad de *Word of God* de Ann Arbor, MI, la cual está integrada en un 60% por miembros católicos. Los líderes y los funcionarios nombrados por éstos exigen de sus miembros "sumisión", o sea obediencia absoluta, también en lo que respecta a asuntos de índole personal. De esta manera se crean autoridades carismáticas por encima de los límites denominacionales, que imponen a los miembros carismáticos de las iglesias históricas nuevas obligaciones muy estrictas.

El desarrollo del *perfil* fuertemente *autoritario* dentro del movimiento carismático, comenzó a finales de los años sesenta (167). Presionados por la amenaza que significaba para amplios sectores de la clase media alta blanca en los EE.UU., el movimiento en favor de los derechos civiles, el movimiento anti-bélico, las rebeliones estudiantiles

---

164) Cfr. Poloma: 1982, p. 144 sigs.; Diamond: 1989, p. 125 sig.
165) Poloma: 1982, p. 145.
166) Poloma: 1982, p. 149.
167) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 139 sigs.; Poloma: 1982, p. 144 sigs.; Diamond: 1989, p. 114 sigs.; la deducción histórica de Diamond en las págs. 112 sigs. es, por cierto, algo problemática.

y la legislación liberal, también los carismáticos comenzaron a reflexionar sobre su posición social. Fuera de eso, el gran entusiasmo del primer decenio, a partir de Van Nuys, se había desinflado. Estos dos factores provocaron un giro hacia adentro del movimiento, y muchos miembros vieron la necesidad de "una enseñanza más profunda y de más disciplina en su vida como creyentes" (168).

A esta necesidad respondió primero, por parte del movimiento carismático católico, la *Word of God Community* de Ann Arbor, MI. Por el lado protestante, se creó el *Christian Growth Ministries,* Mobile, AL (169), bajo la dirección del equipo formado por Bob Mumford, Em Baxter, Don Basham, Charles Simpson y Derek Prince. Este equipo publicó de inmediato la revista *New Wine,* que fue distribuida gratuitamente a todos los interesados. La doctrina de este grupo, el así llamado "discipulado" *(Discipleship* o *Shepherding)* (170), se difundió cada vez más dentro del movimiento carismático durante los años ochenta, después de haber sido discutida fuertemente en los años setenta; esta doctrina también tuvo influencia en grupos carismáticos dentro de otras denominaciones, pero sobre todo en las iglesias netamente neopentecostales que en ese entonces acababan de crearse. Dicho de manera muy acentuada, los teóricos del discipulado dicen lo siguiente: mediante la sumisión incondicional de los cristianos a una dirección espiritual jerárquica y la aplicación de determinadas técnicas de dinámicas de grupo en "células" caseras, los miembros perfeccionan su práctica cristiana y contribuyen a atraer un gran número de nuevos convertidos de manera rápida y eficaz, con el fin de lograr así el dominio del cristianismo en el mundo (171).

El concepto básico autoritario fue criticado muy pronto por los círculos de los carismáticos "clásicos", como por ejemplo por David du Plessis, Ralph Wilkerson, Demos Shakarian y Pat Robertson (172). Parece ser que esta crítica no estaba dirigida realmente contra la sumisión autoritaria como tal o contra el autoritarismo local, sino que se trataba más bien de la reclamación por parte de los *Christian Growth Ministries* del derecho a una "sumisión extralocal" (173), es decir, el derecho a comprometer a los miembros de diferentes grupos carismáticos a través de una cadena de órdenes, las llamadas "relaciones por

---

168) Quebedeaux: 1983, p. 139.

169) Ministerio del Crecimiento Cristiano. La organización fue fundada en 1968 con el nombre de *Holy Spirit Teachings Mission* en Fort Lauderdale, FL; cfr. Quebedeaux: 1983, p. 139.

170) Cfr. al respecto Hunter: 1989, p. 783 sigs., y Diamond: 1989, p. 112 sigs. Debe considerarse el hecho de que Diamond no hace una clara diferencia entre el nacimiento del movimiento carismático en su totalidad y el del *Shepherding*.

171) Cfr. Diamond: 1989, p. 115.

172) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 140, y Hunter: 1989, p. 784 sig.

173) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 141.

coyunturas", con algunos líderes centrales (Shepherds, Apostles o Heads). Con esta práctica puede reducirse la autoridad de los otros líderes carismáticos más antiguos.

Con el discipulado se corre además el peligro de que se formen sectas establecidas carismáticas que aunque sean pocas, son fuertes y pueden causar daño a los grupos y a las esferas de influencia ya existentes, precisamente porque el funcionamiento autoritario hace posible un trabajo más eficiente. Pat Robertson dirigió en 1975 un fuerte ataque contra los grupos del discipulado. Tras unos cuantos encuentros con los líderes de éste, Robertson suspendió todos los programas con ellos en su canal de televisión.

Después de este escándalo prácticamente no se volvió a oír nada del discipulado durante un tiempo, debido a que los líderes del movimiento habían decidido hacer un repliegue táctico. Entretanto trabajaban dentro de sus grupos sin gran publicidad, intentando disminuir un poco el trato autoritario para con sus miembros, con el fin de lograr una mejor organización del movimiento para la acción política de éste dentro de la derecha religiosa que se estaba formando (174). La táctica dio sus frutos. Desde finales de los años setenta y durante el transcurso de los ochenta, se propagó fuertemente la técnica autoritaria del movimiento del discipulado; sobre todo entre los ministerios independientes creados durante esos años (como por ejemplo el *Gospel Outreach,* el *Maranatha Campus Ministries,* y muchos más) (175), así como entre organizaciones grandes como la *Youth With a Mission.* El movimiento del discipulado ganó terreno dentro del movimiento carismático en el transcurso de los años ochenta no sólo por el aumento cuantitativo de sus agrupaciones, sino también, y no por último, por las actividades políticas de sus dirigentes en favor de la derecha religiosa.

Finalmente, en 1986 se levantó también el anatema impuesto por los predicadores de televisión. La *New Wine,* el órgano central del *Christian Growth Ministries,* colaboró en 1986 en los preparativos de la conferencia de la organización de los "tele-evangelistas", la *National Religious Broadcasters,* en la que Charles Simpson, un líder del *Christian Growth Ministries* reprobado en 1976, fue rehabilitado por Pat Robertson. Don Basham participó, en 1987, en el programa de

---

174) Cfr. Diamond: 1989, p. 117 y 127. En este mismo sentido se puede entender la intervención programática de Bob Mumford en la conferencia de Chicago en junio de 1986, en la que participaron 500 dirigentes del movimiento del discipulado: mediante la descentralización aumenta la efectividad. Cfr. al respecto Diamond: 1989, p. 118 sig. Tal vez este desarrollo esté basado en la creciente heterogeneidad de "modelos de autoridad" observada por Quebedeaux. Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 142. Sin embargo, en general se ve que la tendencia a la descentralización de la autoridad en el núcleo del movimiento del discipulado va acompañada de un aumento del autoritarismo dentro del movimiento carismático en su totalidad.

175) Cfr. Diamond: 1989, p. 120.

televisión de Robertson, CLUB 700. Bob Mumford, por su parte, dijo en el CLUB PTL que Bakker no hubiese cometido adulterio si hubiera sido vigilado por un líder especial *(Shepherd),* y agregó que era necesario que los cristianos se apoderaran del dominio *(dominion)* de todas las esferas de la sociedad (176). El autoritarismo del movimiento del discipulado, parecía convertirse cada vez más en una interesante opción para los grupos de decisión carismáticos de orientación política conservadora en los años ochenta;

> ...de hecho, a mediados de los años ochenta, a los maestros del discipulado *(Shepherding)* se les consideraba parte integrante de la corriente principal *(mainstream)* de la comunidad carismática (177).

El movimiento del discipulado y las comunidades de pacto hacen suya la tradición pentecostal y evangelical de los círculos pequeños de oración y de las *células caseras,* restructurándolas de manera *autoritaria* de acuerdo al axioma de una autoridad absoluta que se le atribuye a los líderes espirituales. Los líderes de cada célula están a su vez subordinados a la autoridad de un escalafón jerárquico más alto. La autoridad superior es, por ejemplo, el "apostol" (*Apostle,* o bien *Shepherd,* o *Head;* casi siempre un varón). Este impone su autoridad sobre la fe, la vida privada y la vida social de los miembros de los grupos, mediante una cadena de órdenes desde arriba hacia abajo. El funcionamiento de esta cadena de órdenes, y por último, el éxito que se tenga al disciplinar a los miembros de las células caseras y de otros grupos pequeños, garantiza que se impondrá el dominio.

Las células caseras están integradas, en su mayoría, por más o menos diez miembros que se reúnen regularmente para orar y hablar (178). Los miembros deben rendir cuentas *(accountability)* y obedecer al líder del grupo. Por su parte, el líder pertenece a una célula de líderes y también tiene la obligación de rendir cuentas y obedecer a su superior respectivo, y así sucesivamente. La práctica dentro de los círculos se deriva de la doctrina de santificación, con una interpretación autoritaria. De acuerdo a ésta, un cristiano únicamente puede lograr la verdadera madurez y el poder espiritual obedeciendo incondicionalmente en todos los ámbitos de la vida a un líder designado por Dios. Para controlar este proceso de madurez en el quehacer diario se exige que el miembro confiese sus pecados delante de los otros miembros del grupo. Todo este sistema supone una presión sicológica tal, que incluso observadores evangelicales describieron en 1984 al *Maranatha Campus*

---

176) Cfr. Diamond: 1989, p. 118 sig.
177) Diamond: 1989, p. 118.
178) Cfr. Diamond: 1989, p. 114 sigs. y 121 sig.; Poloma: 1982, p. 149 sigs.; Quebedeaux: 1983, p. 140.

Ministries en la *Christianity Today,* una revista de la *Billy Graham Evangelistic Association,* como una organización de "orientación autoritaria que podría traer consecuencias negativas para sus miembros" (179).

Bob Mumford, de los *Christian Growth Ministries,* por ejemplo, y sus sucesores, dicen al disciplinar a sus seguidores que incluso cristianos convertidos "pueden ir a parar al infierno si cometen algún pecado contra la autoridad" (180). El *Cult Awareness Network,* una organización encargada de vigilar el desarrollo de todo tipo de sectas religiosas, constató en un informe publicado en el *New York Times* del 22 de junio de 1986, un aumento

> ...de casos de individuos que padecían de profundos traumatismos sicológicos causados por líderes autoritarios de las iglesias del discipulado *(authoritarian shepherding church leaders)* (181).

Otro elemento en el arsenal de prácticas autoritarias dentro de la dinámica de grupo (182) es el *exorcismo* (183), una práctica ampliamente difundida en el movimiento carismático. La teoría del exorcismo retoma tradiciones de la curación espiritual del movimiento *Latter Rain* y postula que las enfermedades y el comportamiento desviado (como también, por ejemplo, la desobediencia) son o pueden ser causados por la presencia de un demonio en el hombre. Tal demonio, y con él el mal comportamiento, es expulsado para luego poder entregar nuevamente la vida purificada a Jesús y subordinarla a la autoridad del líder.

Esta teoría no ha sido acogida con entusiasmo por todos los sectores del movimiento carismático. Según relata Quebedeaux (184), Ralf Wilkerson, por ejemplo, expresó sus dudas respecto al hecho de que un cristiano pudiera ser poseído *(possessed)* por el demonio, como se decía dentro del movimiento del discipulado. Pronto se logró un acuerdo, según el cual solamente los no creyentes podían ser poseídos, mientras que los creyentes sólo podían ser obsesionados *(obsessed)* (185). Este compromiso sentó las bases para el gran éxito de la teoría y práctica de una demonología autoritaria en la pastoral del movimiento carismático

---

179) *Christianity Today:* 10 de agosto de 1984, p. 39; cit. según Diamond: 1989, p. 122.
180) Diamond: 1989, p. 118.
181) Diamond: 1989, p. 117.
182) Cfr. —por cierto para el ambiente carismático europeo— el informe sicoanalítico del siquiatra suizo Guido Rey: 1985, sobre su experiencia dentro del movimiento.
183) Cfr. Poloma: 1982, p. 96 sigs.; Quebedeaux: 1983, p. 141.
184) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 141.
185) Esta distinción se basa en la diferenciación de las actividades demoníacas según M. I. Bubeck: *The Adversary,* 1975, según la cual "opresión" y "obsesión" constituyen una influencia menos fuerte del demonio que también puede afectar a los cristianos; pero que la "posesión" no puede ser válida para los cristianos. Cfr. McClung: 1989, p. 292.

en los EE.UU. En lo que respecta a los enemigos directos del movimiento y a la política en general, al igual que en el fundamentalismo, la satanización del adversario era ya una práctica conocida. Nuevo es, sin embargo, que a través de la contraposición "Espíritu versus demonio", el movimiento carismático establece la satanización como elemento principal de sus creencias religiosas.

La *práctica política* de la mayor parte del movimiento carismático, es, al igual que la del fundamentalismo en la confrontación con el modernismo, agresiva e intransigente (186). Con el resurgimiento de la derecha política en los EE.UU., después del movimiento por los derechos cívicos en los años sesenta y de la doble deshonra de Vietnam y el Watergate en los años setenta, se consolidaron los carismáticos dirigentes junto con la *Moral Mayority* como parte integrante del *frente político contra el liberalismo*. A diferencia del movimiento pentecostal que rechazó por regla general las actividades políticas durante la primera mitad del siglo que tiene de existencia, el movimiento carismático no cuestiona su mandato político. La orientación política está claramente definida por la posición social de los grupos de decisión: a excepción de algunos casos, como por ejemplo el de la comunidad de Graham Pulkingham de Houston, TX (187), los carismáticos defienden posiciones políticas de derecha.

Aparte del trabajo de "lobby" a nivel mundial que realiza la FGBMFI en favor de los intereses de la industria y los militares (188), son los medios de comunicación los centros de actividades políticas del movimiento carismático. Según un *análisis de contenido* del boletín mensual *Pat Robertson's Perspectives* (febrero de 1977 hasta junio de 1979), los siguientes puntos, entre otros, fueron los argumentos importantes de este predicador de televisión durante el gobierno de Carter: en contra de Carter; en contra de las escuelas estatales; en contra de la homosexualidad; en contra de la igualdad de derechos del hombre y la mujer; en contra del tratado sobre el canal de Panamá; en contra del reconocimiento de la China roja; en favor de los cristianos en la política; en favor del rearme; en favor del servicio militar; en favor de la energía nuclear; en favor de la disminución de impuestos;

---

186) En lo que respecta a la cuestión de si la publicidad de la derecha religiosa puede calificarse de propaganda, cfr. Conway/Siegelman: 1984, p. 337 sigs. Además habría que recordar que no es sólo el movimiento carismático el que forma parte de la base de la derecha religiosa en los EE.UU. Los evangelicales y pentecostales también forman parte de ésta; aun cuando son sobre todo los funcionarios de estas iglesias los que están activos en la política, y no tanto sus miembros.

187) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 169. El autor no está de acuerdo con el hecho de que Poloma reclame los *Sojourners,* evangelicales de izquierda, para el movimiento carismático como contrapunto equilibrador de las posiciones derechistas de Pat Robertson; cfr. Poloma: 1982, p. 218 sigs.

188) Cfr. Resource Center: 1988 (FGBMFI).

en favor de los blancos en Suráfrica; en favor de severas medidas militares contra el comunismo; etc. (189).

Con un programa similar se presentó Robertson a las elecciones primarias a la presidencia en los EE.UU., como contrincante de George Bush. Además, junto con una serie de otras personalidades y organizaciones carismáticas pentecostales y evangelicales (como por ejemplo la *Youth with a Mission,* la *Gospel Outreach,* la *Maranatha Campus Crusade,* la *Gospel Crusade,* etc.), la organización de Robertson pertenecía en los años ochenta a una red privada de apoyo al terrorismo de estado contra la población en América Central, ya sea a través de la Contra en Nicaragua, o de los programas de contrainsurgencia en Guatemala y en El Salvador (190).

El objetivo del trabajo político —y esto va más allá de las acciones sobre todo de defensa del fundamentalismo de los años veinte— es la imposición de un *modelo social nacionalista-religioso* a través de la domininación *(dominion)* (191) del estado y de la sociedad por cristianos de derecha. Según relata Sara Diamond (192), el jefe de la *Coalition on Revival* (COR, Coalición para el Avivamiento), de orientación carismática, Jay Grimstead, estaría trabajando en la actualidad en un modelo tal con el que pretende "cristianizar", con base en un ambicioso plan a diez años plazo, dos distritos *(counties)* de California: el Orange County, que es un centro en desarrollo de la industria armamentista, intensamente evangelical y de derecha; y el Santa Clara County, ubicado en el centro de la alta tecnología, Sillicon Valley.

La legislación "antibíblica" de los distritos sería reemplazada por una legislación "cristiana", y las funciones estatales serían asumidas por los cristianos. El objetivo principal de la COR es controlar cargos directivos municipales. La influencia directa, por lo menos en la población protestante, se ejercería a través de las células autoritarias. Por esta razón la COR hace un llamado a los pastores de todas las iglesias de los distritos a crear células caseras, y al mismo tiempo tiene planeado ofrecerles a los pastores células especiales para ellos. De esta manera se pretende establecer una cadena de órdenes en el seno de las diferentes iglesias. En caso de que los miembros de las células caseras tengan una conducta antibíblica se les impondrán públicamente medidas disciplinarias —incluyendo aquí la excomunión—, y deberán firmar una declaración en la que se comprometan a no demandar a las autoridades de las células caseras que impongan estas medidas (193).

---

189) Cfr. Poloma: 1982, p. 216.
190) Cfr. al respecto Diamond: 1989, p. 161 sigs.; Diamond: 1988, p. 28 sigs.; Kemper: 1985; así como el correspondiente ensayo en este tomo.
191) Cfr. respecto a la *Dominion Theology* y su relación con el cambio dentro de la escatología, Stoll: 1990, p. 63 sigs.
192) Cfr. Diamond: 1989, p. 128 sigs.
193) Cfr. Diamond: 1989, p. 128.

So pretexto de cristianizar una sociedad y aplicar autoritariamente el "derecho cristiano", es decir, algún derecho eclesiástico, un sector del protestantismo carismático anula la herencia democrática de la reformación y su desarrollo ulterior en el continente americano.

Es poco probable que un proyecto semejante pueda llegar a ser legitimado por *la teología* del fundamentalismo, o incluso por la del movimiento pentecostal. Por ello, amplios sectores del movimiento carismático se apoyan en la llamada *teología del reino (Kingdom Theology),* la cual localiza el reino de Cristo en la sociedad del presente o de un futuro próximo, pero siempre histórico (194). Claro que el modelo del *dispensacionalismo/premilenarismo* heredado de la tradición pentecostal y fundamentalista no es compatible con tales proyectos políticos, porque: "Una teología escapista *(bugout theology)* no produce ejércitos, sino refugiados" (195). Y es verdad: en tal proyecto retrógrado para la sociedad estadounidense, como lo es el que está planificado por la derecha carismática, a los escapistas pentecostales y a los conservadores fundamentalistas se les asignará, en el mejor de los casos, un lugar al margen, como víctimas pasivas o como colaboradores de bajo rango. La derecha religiosa más bien necesita tener la perspectiva de un triunfo escatológico en la tierra en el momento que se retroceda políticamente. El premilenarismo es un impedimento en este caso. El mismo Pat Robertson dio un ejemplo del fracaso de la escatología premilenarista durante el auge político de la derecha y del movimiento carismático. La expectación apocalíptica, anunciada a todo grito por Robertson, de que la batalla de Armagedón tendría lugar en 1982, resultó ser un avergonzante desacierto (196). La historia continúa, y la pregunta decisiva es quien decide su marcha.

La perspectiva de un triunfo carismático en la historia se basa en el *posmilenarismo*, y la que domina el milenio es la iglesia. Es muy probable que en los próximos años esta escatología gane mucho terreno en el movimiento carismático y más allá, si la derecha en los EE.UU. se mantiene fuerte en la esfera política y social. Por cierto: para la mayoría de los creyentes carismáticos no deja de ser un problema tener que abandonar de pronto la doctrina premilenarista que fue considerada durante largo tiempo como una verdad, y afirmar ahora lo contrario.

De este problema está sacando provecho actualmente una nueva corriente teológica, el llamado *Reconstructionism* (197). Un grupo de teólogos con buen olfato para lo favorable del momento —principalmente

---

194) Cfr. respecto a la estructura de las escatologías, la exposición sobre el milenarismo en este ensayo.

195) Gary North: *Backward Christian Soldiers*. Tyler, Tx, Institute for Christian Economics, 1984, p. 107; cit. según Diamond: 1989, p. 135.

196) Cfr. Diamond: 1989, p. 134.

197) Cfr. respecto al *Reconstructionism,* Diamond: 1989, p. 136 sigs., y Stoll: 1990, p. 58 sigs.

todo Rousas J. Rushdoony y su yerno, Gary North—, le venden al movimiento carismático el posmilenarismo dosificado de manera tal que pueda responder a las necesidades inmediatas del movimiento. Dentro del movimiento carismático (198) existe un sector mayoritario que está a favor de la cristianización de la sociedad. A este sector se le describe la cristianización como una reconstrucción *(reconstruction)* de una sociedad primitiva, como la "reconstrucción de las instituciones de la sociedad de acuerdo al "cianotipo bíblico" (199). Los teóricos que defienden la línea dura se refieren con ello a una restructuración de la sociedad de acuerdo al modelo del Antiguo Testamento; es decir, por ejemplo, la introducción de la pena de muerte para los homosexuales, de una moneda de patrón oro, del trabajo forzado por deudas, la eliminación de la economía crediticia, etc. (200). Este modelo restaurativo reclama no una ubicación exacta dentro del esquema de la escatología. Un premilenarista o un dispensacionalista podría dar aquí su consentimiento (eventualmente con algunas restricciones de poco peso). Un premilenarista, por ejemplo, necesita solamente una teoría adicional sobre el (corto) período de la reconstrucción que se espera *antes* del esperado arrebatamiento de la iglesia (201) para poder adecuar la reconstruction a su escatología. Este pequeño cambio provocaría una lenta transformación del premilenarismo en posmilenarismo dentro de su sistema religioso.

El posmilenarismo introducido de esta manera en la teología carismática funciona como teoría de la motivación para la *guerra espiritual (spiritual warfare)* contra los diabólicos agresores de la izquierda. Rushdoony describe en la *New Wine* sin rodeos, el programa posmilenarista:

> El posmilenarismo es creer que Cristo crea dentro de su gente redimida una fuerza para la reconquista de todas las cosas. El dominio que primero recibió Adán... será restaurado para los hombres redimidos. La gente de Dios reinará entonces en la tierra por largo tiempo, después de lo cual, cuando todos sus enemigos hayan sido puestos por estrado de los pies de Cristo, llegará el fin y el último enemigo, la muerte, será destruido (202).

---

198) La idea de la cristianización de la sociedad también se ha propagado en amplios sectores del protestantismo evangelical y pentecostal, más allá del movimiento carismático. Solamente que aquí aparece menos en el contexto de una ideología de dominación política a secas, sino más bien en la ética. La lógica aquí es: si todos los seres humanos fueran cristianos, los problemas éticos se resolverían por sí solos; es decir, la misión es la primera necesidad ética.
199) Reformation Covenant Church (ed.): *What Is Christian Reconstruction?* Beaverton, OR, Reformation Covenant Church, P. O. Box 2129, 1988; cit. según Diamond: 1989, p. 136.
200) Cfr. Diamond: 1989, p. 137 sig.
201) Ya en el *Latter Rain Movement* se asociaba esta idea con la reconstrucción del tabernáculo de David y con el derramamiento del Espíritu Santo antes de la segunda venida de Cristo; cfr. Riss: 1989, p. 533.
202) Rousas J. Rushdoony: "Back to the Future", en: *New Wine,* Noviembre de 1986, p. 24; cit. según Diamond: 1989, p. 139.

De esta manera se puede utilizar la escatología como un elemento dinámico para la guerra espiritual en contra de los enemigos de Dios y de los carismáticos. El intento de poner todos los enemigos por estrado de los pies de Cristo en la historia, corresponde a la escatología de dominación y culmina políticamente con los siguientes puntos del programa del movimiento: el capitalismo neoliberal, la disminución de impuestos, la privatización de los servicios sociales, el armamentismo, el apoyo a fuerzas terroristas en el Tercer Mundo, acallar a la oposición en los EE.UU., etc. Lo que los teólogos de la liberación (y luego también un sector del protestantismo histórico) han aprendido junto a los oprimidos y a duras penas, el que la esperanza de la llegada del reino de Dios a la tierra pueda convertirse en fuente de dignidad humana y cristiana para los humillados y explotados, es utilizado en este caso por la ideología de los autócratas con la perspectiva de la dominación indiscutible y definitiva de aquellos que desde ya agitan un cetro ensangrentado. A través de esto, el posmilenarismo adquiere un carácter totalitario cuando se le relaciona con la demonología. Los teóricos del movimiento están conscientes de los hechos mencionados. Gary North traza la línea del frente: "Ideológicamente, la guerra se está dando entre los teólogos protestantes de la liberación y nosotros" (203).

La guerra espiritual tiene como objetivo asegurar y mejorar el bienestar propio. El llamado *Prosperity Gospel* (evangelio de prosperidad) se preocupa de que este bienestar no se convierta, ante la pobreza, en un problema de conciencia para los miembros del movimiento. El evangelio de prosperidad tiene mucha acogida entre los miembros, especialmente de los ministerios independientes (204). Se considera natural que Dios bendiga a los suyos, y a los otros no. Pat Robertson relata una visión que su madre tuvo de él en 1960, con las propias palabras de ella:

> Te vi arrodillado orando con tus brazos alzados hacia el cielo. Mientras orabas vi un paquete de billetes descendiendo desde el cielo a tus manos... y fue como si estuvieras de rodillas bajo las ventanas abiertas del cielo y Dios estuviese derramando su riqueza sobre ti (205).

La bendición de Dios adquiere forma de dinero, y el éxito de la empresa de medios de comunicación de Pat Robertson se entiende como prueba de que Dios está actuando por ella. Este razonamiento legitima el estatus social de los miembros ante posibles exigencias de otras personas y ante imperativos éticos. A menudo incluso se considera

---

203) Gary North en una entrevista con Sara Diamond: 1989, p. 137, y Diamond: 1988, p. 30.
204) Cfr. Poloma: 1982, p. 146 sig.
205) Pat Robertson: *Shout it from the Housetops*. Plainfield, NJ: Logos International, 1972, p. 123; cit. según Poloma: 1982, p. 177.
206) Esto ya lo observó Hollenweger en Jean Stone; cfr. Hollenweger: 1969, p. 16.

incluso válida la conclusión inversa de la frase sobre la bendición, es decir, que los pobres están lejos de Dios. Con esto se legitima, en primer lugar, la posición de los ricos; en segundo lugar, se desacreditan las actividades sociales (que no sean caritativas), o inclusive las actividades político-sociales, calificándolas de inservibles o contraproducentes; y en tercer lugar, se insinúa que el único instrumento efectivo para lograr el bienestar de los pobres es que el "dominio" carismático se extienda al mayor número de personas posible. El objetivo es hacer llegar a todos el credo que los convierte en personas adineradas.

Los elementos tradicionales de la devoción heredados de los movimientos de santificación y pentecostal, son transformados de acuerdo a la nueva dinámica. La santificación, esto es, *el crecimiento en la fe*, no alberga prácticamente ninguna implicación ética-social para los miembros (206), a pesar de su compromiso político, y a diferencia del antiguo movimiento de santificación. Se aspira sobre todo a mejorar el trato en las relaciones personales; o sea, el amor se limita a un círculo de personas con contacto personal directo. Lo más importante en el crecimiento de la fe es más bien que el poder *(power)* del Espíritu se desarrolle cada vez más en el individuo (207), que Dios otorgue prosperidad y que los miembros pongan su fuerza al servicio de la autoridad eclesiástica, viéndose lo último principalmente en el movimiento del discipulado. La santificación no se entiende en este caso como el distanciamiento del quehacer "mundano", como es el caso en el movimiento pentecostal tradicional; los carismáticos no imponen "obligaciones y prohibiciones" (Robert Frost) (208). Lo que sucede en el movimiento carismático es más bien "la adaptación de la santidad a la clase media y a los valores de movilidad social ascendente" (209). En relación a la sociedad, en conclusión, "se afirma la cultura circundante" (210); dicho con más exactitud: si se implementan en este contexto los aspectos de la neumatología orientada hacia el poder y el autoritarismo, se trata entonces de que dentro del marco del sistema político y económico dominante, este movimiento busca posibilidades para modelar la sociedad y la cultura, e intenta defender sus posiciones a través del avance estratégico.

Partiendo de esta posición positiva frente a la cultura estadounidense dominante, puede entenderse por fin, de manera adecuada, también la posición de los carismáticos en cuanto al *don de la glosolalia*. A diferencia de las iglesias pentecostales tradicionales, el movimiento carismático, en general, no exige que a través de la glosolalia como característica visible desde afuera, se pruebe públicamente el bautismo

---

207) Aquí se acerca mucho el movimiento carismático al movimiento de *Keswick Holiness* y su doctrina del revestimiento de poder a través de la presencia del Espíritu.
208) "Does and dont's", Robert Frost, cit. según Quebedeaux: 1983, p. 162.
209) Quebedeaux: 1983, p. 162.
210) Quebedeaux: 1983, p. 163.

en el Espíritu, el revestimiento de poder. La glosolalia se practica a menudo y con gusto, pero ha perdido su función distintiva, lo que nos demuestra que la gran diferencia que existe entre el movimiento pentecostal y el de santificación, la glosolalia, ha dejado, por lo menos en parte, de tener vigencia sistemática.

Los pentecostales tradicionales fueron en sus comienzos un movimiento de desposeídos que se distanció de la sociedad y del movimiento de santificación establecido. Es decir, la glosolalia no solamente tenía la función de asegurarles a los creyentes la santificación real en la presencia del Espíritu, sino que también cumplía la labor de hacer resaltar la diferencia entre los santos bautizados en el Espíritu, por un lado, y la cultura sacrílega y corrupta que los rodeaba, cultura percibida como sacrílega y corrupta, por otro. Precisamente esta separación ya no resulta interesante para los carismáticos.

Por consiguiente, la glosolalia pierde, ya en los comienzos del movimiento carismático, su carácter de símbolo de exclusividad que niega la cultura circundante. La glosolalia pasa a ser más bien únicamente una manifestación extática al lado de muchas otras, como la de la danza, por ejemplo, convirtiéndose así en un símbolo de poder *(power)* del Espíritu acumulado en el individuo (211). Justamente es el poder en el mundo, y no la separación de éste, lo que teológicamente hablando corresponde a la aspiración política de dominio en la sociedad.

El movimiento carismático está en pleno *desarrollo* y por ello resulta muy difícil predecir su futuro (212). Si se considera el desarrollo del protestantismo avivador en los EE.UU. como trasfondo del desenvolvimiento del movimiento carismático, quedan abiertas las dos siguientes posibilidades: por un lado, que el movimiento se convierta en una corriente del pensamiento político-religioso sin claros contornos institucionales; por otro, que se logre la creación de iglesias carismáticas fuertes.

Las claras similitudes del movimiento carismático con el fundamentalismo de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, son un indicio de su desarrollo hacia una corriente ideológica en diferentes sectores del protestantismo estadounidense. El movimiento carismático y el fundamentalismo ya llevaban decenios de activo trabajo dentro de la iglesia antes de comenzar a participar públicamente en grandes conflictos sociales. Esta actividad se limitaba, en ambos movimientos, a la propagación de determinados conceptos teológicos (la hermenéutica ahistórica/el poder del Espíritu) en círculos de influencia dentro de las iglesias históricas y dentro de los evangelicales.

---

211) Cfr. al respecto los resultados de la investigación de Bradfield: 1979, p. 31 sig.

212) La tesis de Quebedeaux, según la cual el movimiento carismático se torna cada vez más difuso (Quebedeaux: 1983, p. 83 sig.), no parece haber sido confirmada por el desarrollo de los años ochenta.

Mientras que un sector de las iglesias históricas estaba trabajando en torno a un Evangelio Social a principios de este siglo y en los años sesenta, el fundamentalismo y el movimiento carismático lograron ganar una cierta influencia dentro de estas iglesias. Recién después de estallar graves conflictos sociales, y tras la creación de un perfil liberal propio del protestantismo histórico, el fundamentalismo, y más tarde el movimiento carismático, se convirtieron en frentes contra el compromiso social y político que las iglesias históricas habían contraído con las víctimas del desarrollo social. El fundamentalismo y el movimiento carismático aparecen en estos conflictos como defensores de la cultura de la clase dominante y de la aspiración de ésta al poder en la política interior y exterior, así como de la seguridad de la nación. Ambos movimientos proclaman la necesidad de rescatar los valores y las instituciones antiguas, y son apoyados materialmente por los círculos de los poderosos. Al pretender ser los verdaderos servidores de los intereses nacionales, ambos movimientos se muestran como defensores de ideologías reaccionarias y nacionalistas. Como resultado de la polarización política se produjeron conflictos de intereses en ambos movimientos, lo que llevó a la división entre corrientes moderadas y radicales. Los moderados continúan su marcha en el seno de la institución de las iglesias históricas, evangelicales y pentecostales, mientras que los radicales crean sus comunidades propias.

En caso de que sea cierto lo que afirma Ernst Troeltsch, ni el fundamentalismo ni el movimiento carismático, como corrientes ideológicas reaccionarias, lograrán convertirse en iglesia: "Los movimientos religiosos realmente efectivos que generan iglesias, son los que trabajan en los estratos sociales bajos" (213). Es decir, bajo esta suposición, habría que diferenciar claramente entre el fundamentalismo y el movimiento carismático, por una parte, y las otras corrientes principales del protestantismo estadounidense —las iglesias históricas, las evangelicales (214) y las pentecostales—, por otra; ya que éstas últimas se gestaron como movimientos de protesta contra el estancamiento de la vida religiosa dentro de las iglesias establecidas, y a través de sus símbolos religiosos —contra la pobreza social.

Esto quiere decir que posiblemente el movimiento carismático no logrará crear denominaciones (en el sentido sociológico de la palabra), y en vez de ello el carismatismo hará de las suyas como una especie de corriente del pensamiento político-religioso en múltiples campos dentro de la iglesia, al igual que el fundamentalismo. La causa de tal desarrollo podría ser que sin el elemento de protesta contra la dominación

---

213) Troeltsch, Ernst: *The Social Teachings of the Christian Churches*, p. 27; cit. según Niebuhr: 1963, p. 29.

214) En este contexto debe entenderse el término, excluyendo explícitamente las sectas fundamentalistas.

social, al igual que el fundamentalismo, el movimiento carismático no tiene la fuerza suficiente para transformarse de grupo dentro de una denominación existente o secta, en una denominación. Esto significaría que el movimiento carismático no sería otra cosa que un fundamentalismo adecuado a la época posindustrial, que ya no confía en el maestro, en la pluma y en el dogma férreo de la Escritura, sino en el animador *(showmaster)*, en el *chip* de silicona y en el poder sobre el alma y el espíritu.

La otra vía posible es la *creación de iglesias carismáticas fuertes*. Aun cuando al movimiento carismático le falta la fuerza de protesta de la clase baja, a la que se refiere Troeltsch en su observación respecto a la creación de una iglesia, el movimiento logró fundar un número relativamente grande de agrupaciones con características especiales a finales de los años setenta y a comienzos de los ochenta. Estos grupos no reclaman para sí la posesión de la verdad absoluta frente a otros sectores dentro del movimiento carismático, sino que más bien mantienen muchos contactos entre sí y en todo el movimiento, como también con diversos organismos conservadores no religiosos. En lo que se refiere a las relaciones sociales, esto significa que los grupos carismáticos no se separan de su entorno social. Estos grupos se consideran más bien tropas de choque en favor de los intereses de la clase dominante y en contra de (supuestos) enemigos de ésta. Demás está decir que estos sectores carismáticos acogen estos intereses particulares como los de "todos los estadounidenses" y se empeñan en aglutinar a la clase media en apoyo de ellos. Debido a este hecho, y al bienestar de sus miembros, disponen de considerables medios económicos con los que bien pueden acelerar el proceso de transformación de una agrupación en una agrupación establecida, y posiblemente luego en una denominación.

Además de ello, las características del desarrollo político en los EE.UU. hoy no son negativas para la derecha religiosa, a diferencia de la situación en los años veinte y treinta respecto al fundamentalismo. La derecha religiosa atribuye el hecho de que ahora la corriente conservadora domine el escenario político en los EE.UU., en gran parte a su propia acción, y además goza de cierto respeto por parte de los gobernantes. O sea, este movimiento no es marginado como lo fue el fundamentalismo en los años treinta. Posiblemente el movimiento carismático logre constituirse en grandes entidades eclesiales independientes, si es que los vientos políticos que soplan siguen siendo favorables para éste, y si aprovecha hábilmente las posibilidades económicas que tiene. Probablemente son entidades tan fuertes, que su momento institucional de inercia es condición suficiente para sobrevivir eventuales crisis, manteniendo la presencia permanente de las instituciones en la opinión pública. De ser así se crearía una iglesia de la clase dominante que, por su actitud imperial, apenas lograría darse cuenta de que ya por su origen estaría en una jaula de oro del cautiverio de Babilonia.

En la época en que la mayor parte del movimiento carismático aún estaba fuertemente ligada a denominaciones históricas, la actividad de éste en *la misión mundial* era más bien débil (215). Esto cambió, sí, cuando comenzaron a crearse iglesias carismáticas independientes en los años setenta y ochenta, especialmente dentro del marco de la corriente del discipulado. Un gran esfuerzo que se hizo por la misión mundial fue el *North American Congress on the Holy Spirit and World Evangelization* realizado en 1986 y 1987 en New Orleans, LA (216), pero que no tuvo la concurrencia que se esperaba (217). Sin embargo, el movimiento carismático ha logrado fundar entretanto un gran número de organizaciones misioneras. En el *Mission Handbook* (218) están registradas 51 organizaciones. La primera federación de organizaciones carismáticas, la *Association of International Missionary Services* (AIMS), fue fundada en 1985 (219) y declara tener 207 entidades asociadas (220). Entre las más importantes de estas organizaciones, en lo que respecta a Centroamérica, figuran —aparte de la llamada iglesia electrónica: *Youth with a Mission, Maranatha Campus Ministries, FGBMFI, Living Water Teaching International, Gospel Outreach, World Salt Foundation* y otras más.

5. Desde la mediación objetiva hacia la mediación subjetiva de la gracia

Al comenzar este ensayo se preguntó de qué manera las distintas corrientes del protestantismo estadounidense entendían la mediación de la gracia divina hacia los seres humanos, esto es, si la gracia se mediaba en forma objetiva a través de la institución eclesiástica o en forma subjetiva a través de la vivencia religiosa. En el transcurso del presente ensayo hemos visto un desarrollo continuo, análogo al proceso histórico; desde un concepto objetivista hacia un concepto subjetivista.

La mayoría de las *iglesias históricas* se ha alejado un poco del objetivismo de las tradiciones litúrgicas de Europa en lo que respecta a la mediación de la gracia, pero al mismo tiempo no se puede decir que la mediación de la gracia haya sido traspasada al sujeto. Dentro del protestanismo histórico se sigue practicando la idea de la mediación de la gracia divina a través de la iglesia elegida para ello —por ejemplo, en el bautizo de los niños—, con menos peso institucional y simbólico,

---

215) Cfr. McGee: 1989, p. 624.
216) Cfr. McGee: 1989, p. 624.
217) Cfr. Hocken: 1989, p. 143 sig.
218) Roberts/Siewert: 1989, p. 259 sig.
219) Cfr. Wilson/Siewert: 1986, p. 555, y McGee: 1989, p. 624.
220) Cfr. Roberts/Siewert: 1989, p. 72.

y adaptada a la iglesia de membresía voluntaria. A ello corresponde, no por último, el peso restante de los sacramentos para la teología y la práctica religiosa de estas iglesias.

Dentro del *evangelicalismo* en general, es válida hasta cierto punto la tendencia constatada en el movimiento de santificación hacia la subjetivación e individualización de la mediación de la gracia asociada con la vivencia religiosa personal. Dentro del evangelicalismo cabe diferenciar entre el movimiento de santificación y otras fracciones. Mientras que este último hace resaltar la vivencia de ser santificado, calificándola de segunda bendición *(second blessing),* adicional a la conversión, para la mayoría de las iglesias evangelicales es la decisión consciente de convertirse la que se interpreta como una evidencia inicial del ser cristiano. En comparación con el protestanismo histórico, el evangelicalismo ha dado un nuevo paso hacia el subjetivismo en la línea continua entre las diferentes formas de la mediación de la gracia.

Por su parte, *el movimiento pentecostal* ha dado un paso decisivo hacia una concepción subjetivista de la mediación de la gracia a través del papel sistemático principal que juega la glosolalia. Sin embargo, de acuerdo a este concepto, esto no significa que la gracia se entregue a las personas a través de una vivencia religiosa que sea completamente reducida al sentimiento religioso del sujeto. Debe tomarse en cuenta que la glosolalia, en el pentecostalismo, es un criterio según el cual la iglesia puede verificar o falsificar objetivamente las vivencias y pretensiones subjetivas de sus miembros, pudiéndose mantener así un elemento considerable de objetividad. Dentro de este marco, la glosolalia también es un criterio de distinción entre la iglesia verdadera y la iglesia falsa y, con ello, entre la iglesia y el mundo. El sujeto que posee el Espíritu se convierte de esta manera en un miembro de una comunidad separada del mundo, y sólo en menor grado, en un sujeto que tiene "el poder" de enfrentarse a las condiciones de la sociedad. Dentro del movimiento pentecostal se concibe la mediación de la gracia en la glosolalia como un acto subjetivo; no obstante, este acto cumple la función de separar la iglesia del mundo.

Según *el movimiento carismático*, los miembros encuentran la gracia a través de una vivencia extática, sin que tenga que haber una evidencia específica de la presencia del Espíritu Santo, objetiva y verificable por la iglesia. Es decir, que la mediación de la gracia ha sido traspasada al sujeto, más aún que en los pentecostales. Originalmente tampoco existía un control del comportamiento dentro del movimiento carismático, del que se haya tratado de sacar conclusiones sobre la presencia o no presencia del Espíritu en el individuo. Desde el punto de vista sociológico esto no es necesario, dado que a la glosolalia, esto es, a la presencia del Espíritu, no le corresponde diferenciar entre un resto sagrado y un mundo condenado al fuego eterno; los miembros de las iglesias carismáticas buscan más bien vías religiosas y políticas efectivas para poner en práctica sus intereses *en* el mundo. Por lo demás, los intereses

sociales de los miembros y dirigentes del movimiento van, en general, en la misma dirección. Por ejemplo, si los miembros tienen como objetivo el enriquecimiento personal, esto concuerda perfectamente con la ética del llamado evangelio de prosperidad. Recién el intento de lograr una organización más eficiente del movimiento dentro del *Christian Growth Movement* (discipulado), tuvo como consecuencia un control objetivizado de la presencia del Espíritu. En comparación con todas las otras alternativas protestantes, es dentro del movimiento carismático donde la mediación de la gracia está más traspasada al sujeto.

La sistematización del protestantismo estadounidense en la línea continua entre la mediación de la gracia objetiva y subjetiva, muestra una clara tendencia histórica y sistemática hacia el concepto subjetivista. Esta *tendencia hacia el subjetivismo religioso* no va unida —como podría suponerse— a una renuncia a la organización eclesiástica, en favor del individualismo, ni a una renuncia a "la dominación del mundo", en favor de "la huida del mundo" (221). Todo lo contrario: el movimiento carismático en el que culmina hoy este desarrollo del protestantismo estadounidense, combina un alto grado de organización y "dominación del mundo" con un fuerte subjetivismo e individualismo; con lo que se convierte en la religión por excelencia de las clases media y alta neoliberales y modernizantes.

Las cuatro corrientes del protestantismo estadounidense de las que se ha hablado aquí, llegaron a América Central a través de las misiones. A pesar de los grandes cambios que ha habido en el correr de los años, y debido a la dinámica propia de esa región, estas corrientes continúan marcando fuertemente el protestantismo centroamericano.

(Traducido del alemán por Liliana Pontón)

---

221) Apoyándose en Max Weber, Martin Riesebrodt: 1987, p. 4 sig., parte de los términos de "la dominación del mundo" y "la huida del mundo", para hacer la distinción entre dos tipos de fundamentalismos. Según Riesebrodt, una característica común de todos los movimientos fundamentalistas es "el rechazo del mundo, y especialmente de la situación de la sociedad existente" (p. 4); este rechazo desemboca en el deseo de huir del mundo o de dominarlo. Luego hace la distinción entre un fundamentalismo "racional", orientado hacia la ley divina, y un fundamentalismo "carismático", orientado hacia las emociones. Con vistas a los EE.UU. llega a la conclusión de la existencia de un "fundamentalismo racional de la dominación del mundo" en la clase media, y de un "fundamentalismo carismático de la huida del mundo" en la clase baja. Este concepto, obviamente, no explica el movimiento carismático. Si se pretendiera seguir con la proposición de Riesebrodt, habría que ampliar su tipología con un "fundamentalismo carismático de la dominación del mundo", en vista de la existencia del movimiento carismático.

Capítulo II

Las formas del protestantismo centroamericano: una tipología

El protestantismo centroamericano está compuesto por grupos de muy diversas orientaciones. Para aproximarse a entender el fenómeno es útil poder diferenciar, al menos en sus líneas gruesas, las diferentes corrientes. Con este fin intentaremos sistematizar el protestantismo centroamericano en la siguiente tipología (*).

1. Fundamentos metodológicos

Para comprender cualquier caso específico es preciso verlo en el contexto de los casos relacionados, o sea, es preciso "construir un sistema de los casos que, a la vez, incluya la clave de su interpretación; sólo así será capaz de revelar la verdad del caso en cuestión" (1). La siguiente tipología busca construir tal sistema de casos para el protestantismo centroamericano. De esta forma, permite la aproximación a una realidad por la vía de la preconstrucción teórica de esta misma realidad. Desde el punto de vista hermenéutico, esto significa entrar concientemente al "círculo hermenéutico" clarificando el "concepto previo" *(vorverständnis)* (2) del caso. Metodológicamente, la tipología es preparación para el estudio del caso y no su resultado. Los criterios de la tipología (las subvariables) se construyen, por lo tanto, a partir de la suposición de que "hay analogías entre los datos inmediatamente en

---

* Una versión temprana del presente ensayo tipológico ha sido publicado en castellano en la revista *Pasos*, 24, julio-agosto de 1989, p. 10 sigs.
1) Bourdieu: 1974, p. 29.
2) Gadamer: 1978.

cuestión y la totalidad de los datos lógicamente posibles de los cuales se construye la clase a la cual pertenece el caso en cuestión" (3). Por consiguiente, para determinar las variables de la organización religiosa se recurrirá a una construcción ideal-típica de estas formas organizativas y, para determinar las variables teológicas, se construirá un modelo ideal-típico del protestantismo misionero estadounidense. Por medio del cruce de estas variables se obtiene una estructura de relaciones objetivas que sirven como elemento estructurante para la comprensión de una formación religiosa dada.

Construyendo las relaciones objetivas en la oferta religiosa, la tipología enfoca este campo sin prestarle mucha atención a otros campos de la totalidad social. Se entiende que el campo religioso, al lado de los campos económico, político, social, etc., forma parte de la sociedad (4). El campo religioso reúne actores e instituciones que se organizan alrededor de sistemas simbólicos específicos. Un sistema simbólico debe ser entendido como un medio estructurado y, a la vez, estructurante. El está estructurado por la práctica, ya que consiste en la representación transfigurada de las condiciones sociales, económicas, políticas, étnicas, etc., de vida de los sujetos. A la vez, debe ser entendido como estructurante por dos razones: primero, porque en cuanto es una estructura "para pensar el mundo en ella" (Levi-Strauss), brinda un modo específico de percibir y categorizar el mundo; segundo, porque impregna las concepciones de práctica de los sujetos con esa estructura y, finalmente, su práctica misma.

Por ser un medio estructurado y estructurante, el sistema simbólico posee una autonomía relativa de las instituciones religiosas y de la sociedad en general, estando a la vez, no obstante, en un proceso constante de recíprocas influencia con ellas (5). La sistematización de la relaciones objetivas entre las distintas formaciones simbólicas y las distintas formas de organización institucional dentro del campo religioso, constituye el objetivo central de esta tipología. La influencia de otros campos de la sociedad sobre el religioso no está sino indirectamente considerada a través de dos subvariables de la organización religiosa, a saber: a) la forma de la actuación de la iglesia frente a la sociedad; y b) la tendencia hacia el monopolio religioso, o sea, la extracción social de la membresía.

La tipología que presentamos a continuación está guiada por el modelo propuesto por Christian Lalive d'Epinay para el protestantismo en Chile y Argentina (6). Así, para nuestra tipología hemos adoptado, en gran parte, sus criterios relativos al modo de institucionalización

---

3) Bourdieu: 1974.

4) En relación a la terminología de los campos, cfr. Otto Maduro: 1980, p. 77, nota 1, con referencia a François Houtart.

5) Cfr. la definición de religión en Pierre Bourdieu: 1971, p. 295 sig.

6) Cfr. Lalive: 1975, p. 104 sigs.

social y a la práctica de las iglesias (perspectiva en el eje de ordenadas del modelo). Por otra parte, hemos sustituido completamente (perspectiva teológica, en el eje de las abscisas) el segundo grupo de variables propuesto por Lalive (modo de implante misionero) (7).

Siguiendo a Lalive, colocamos las *formas de organización eclesial* como variables en el eje de ordenadas de nuestro modelo. Estas variables están basadas en una modificación que hemos hecho de la dualidad tipológica de iglesia y secta de Max Weber (8), así como de la tríada de iglesia, secta y mística de Ernst Troeltsch (9). Los criterios propuestos por Weber y Troeltsch, los cuales han tenido una amplia acogida en el campo científico, definen la iglesia y la secta (10) como tipos con base en distintos rasgos característicos que no son relacionables entre sí. En consecuencia, resultan tipos estáticos y únicos. Benton Johnson ha sometido este modelo a una profunda crítica, y propone entender la iglesia y la secta como polos de un *continuo (Kontinuum)* que corre a lo largo del eje determinado por la relación de la respectiva comunidad religiosa con la sociedad. La iglesia, en un extremo, acepta la sociedad; la secta, al otro extremo, la rechaza (11). Stark y Bainbridge elaboran esta idea de forma que el *continuo* se compone de grupos que mantienen más o menos tensión con su ambiente social (12). El concepto de tensión se refiere al grado de aceptación que existe entre la comunidad religiosa y la sociedad.

> El concepto de tensión es equivalente al de desviación subcultural y consta de componentes que se influyen mutuamente: 1) *diferencia* entre el grupo y su entorno social, en lo que se refiere a creencias,

---

7) El modelo está delineado como una matriz con ejes X e Y, de manera que se pueden establecer coordinadas. Cfr. el cuadro con los tipos en el capítulo cuarto de este ensayo.

8) Cfr. Weber: 1981b, p. 283. Según Weber, el criterio decisivo para que una iglesia pueda ser designada sociológicamente como secta es —preparada ya por el voluntarismo— la renuncia a la universalidad en su "metodología religiosa de la salvación" (Weber: 1981c, p. 318, cfr. asimismo p. 348 sigs.).

9) Cfr. Troeltsch: 1912, p. 967 sigs.

10) El término "Mystik" de Troeltsch (en las investigaciones anglosajonas: "culto"["Cult"]), no se necesita tomarlo en cuenta de aquí en adelante.

11) "Siendo que el mundo es el campo principal de operaciones del Señor, el cómo se hace aquí las cosas será muy probablemente un asunto de sumo interés para El mismo y, por consiguiente, también para sus seguidores. Les guste el modo como transcurren los acontecimientos o no les guste, de todos modos no serán indiferentes. En estas consideraciones nos gustaría basar la distinción entre iglesia y secta. *Una Iglesia es un grupo religioso que acepta el entorno social en el cual existe; una secta es un grupo religioso que rechaza el entorno social en el que existe*". Johnson: 1963, p. 542.

12) Cfr. Bainbridge/Stark: 1979, p. 122 sigs. En Bainbridge/Stark: 1981, p. 137 sigs., el término "tensión" está brevemente aclarado y aplicado a los EE.UU. La tipología tradicional iglesia/secta ha sido empleada ya anteriormente en el sentido de un *continuo*, sin concentrar, sin embargo, el *continuo* en un criterio decisivo; cfr. para esto, por ejemplo, el instructivo catálogo de criterios para el movimiento de secta a iglesia en Liston Pope, en su obra *Millhands and Preachers* publicada en 1942 (en ella en la p. 122 sigs.), referido en Pope: 1960, p. 488 sigs.

normas y comportamientos; 2) *antagonismo*, que surge desde ambas partes (grupo religioso y sociedad) y que pone de relieve las diferencias; 3) *separación*, en lo que se refiere a las relaciones sociales entre el grupo y personas no pertenecientes a él (13).

Sobre la base de este concepto renovado de la dualidad iglesia y secta, integraremos en nuestras reflexiones las distinciones tipológicas de Milton Yinger, ya aplicadas por Lalive. Yinger introduce una serie de gradaciones en el supuesto *continuo* entre la iglesia y la "mística" (Troeltsch) (14). En este trabajo consideraremos estas gradaciones como grados de un *continuo* . De las gradaciones propuestas por Yinger, Lalive considera relevantes las categorías de "secte", "secte établie", "dénomination" y "ecclesia", y las emplea en su trabajo sobre el protestantismo en Chile y Argentina (15). Para Centroamérica, retomaremos también estas categorías como variables de la tipología.

La aplicación de las variables tipológicas mencionadas la realizaremos siguiendo el eje de —menor a mayor— tensión entre iglesia y sociedad e integrando, en forma modificada, los criterios señalados por Lalive (16); criterios estos que discutiremos junto a las variables de las formas de organización eclesiales. De todos modos, es necesario que mencionemos aquí la modificación más importante que hemos introducido a los criterios de Lalive, y que se refiere a la orientación teológica.

La "tendance théologique", señalada por Lalive, se orienta por un *continuo* que se extiende entre la "grace objective" (iglesia) y la "sainteté subjective" (17) (secta, según Troeltsch). Nosotros agregaremos la "tendance théologique" como criterio decisivo a las *variables teológicas* (eje de las abscisas) y no a las variables de las formas de organización eclesial (eje de las ordenadas). Con esto queremos expresar que la construcción tipológica que proponemos niega las tipologías legadas por la tradición de Weber y Troeltsch, en la medida que nosotros separamos metódicamente las variables de práctica y doctrina eclesiales

---

13) Bainbridge/Stark: 1981, p. 138. Las, bajo 1), abordadas "creencias" y "normas" son, por cierto, elementos del sistema religioso de los grupos, pero sólo aparecen como exponentes de la diferencia entre las iglesias y la sociedad. De aquí en adelante, en lo que se refiere al eje de las ordenadas del modelo, intencionadamente no los tomaremos en cuenta.

14) Desde "Universal Church" ("institutionalized" y "diffused"), pasando, entre otras, por "Ecclesia" hasta "Cult"; Yinger: 1971, p. 257 sigs. y 262 sigs.

15) Cfr. también Lalive: 1975, p. 104 sigs. La categoría *ecclesia*, aplicable en el sur de América Latina a las iglesias de inmigrantes definidos por criterios étnicos, como, por ejemplo, la luterana alemana de Brasil (Igreja Evangélica da Confissão Luterana do Brasil); sin embargo, no tiene mayor importancia para el protestantismo centroamericano. En el mejor de los casos, los rasgos de la *ecclesia* podrían aplicarse a la Iglesia Morava entre los mískitos de la Costa Oriental de Nicaragua; por esto, podemos dejar de considerar esta categoría en las reflexiones siguientes.

16) Cfr. Lalive: 1975, p. 106; asimismo Yinger: 1971, p. 257.

17) Lalive: 1975, p. 106.

que en esa tradición se tratan sin ser distinguidas. No obstante, nuestra tipología eleva ambas variables a un modelo superior, lo que permite relacionarlas en forma diferenciada. A través de este procedimiento se aclara además que esas variables, y los correspondientes criterios subordinados, no son de ninguna manera propiedades sustanciales de determinados tipos de comunidades religiosas, sino que un tipo sólo está constituido por una determinada constelación de relaciones objetivas en el campo religioso (cuya escala de grados son las variables y cuyos indicadores son los criterios).

Las variables teológicas se basan en la corrientes del protestantismo de los EE.UU. y, en el aspecto sistemático, se guían por un *continuo* —que hemos derivado de Troeltsch— de mediación de la gracia divina, mediación entendida, en un polo, en forma objetiva y, en el otro, en forma subjetiva. En consecuencia, tenemos que modificar profundamente los criterios de Lalive. El hecho de que el protestantismo en la parte austral de América del Sur posea un importante componente de iglesias de inmigración, lleva a Lalive a deducir de las "modalités de la transplantation" (18) un conjunto de variables de la tipología. Así, él distingue entre un "protestantisme ethnique" (iglesias de inmigración restringidas a inmigrantes) y el "protestantisme de conversion" (19) (iglesias de inmigración y de misión, dirigidas a la totalidad de la población). Esta diferencia, en verdad, no es apropiada para Centroamérica porque, salvo unas pocas excepciones (20) que podemos dejar de lado, el protestantismo centroamericano en su conjunto tiene sus raíces en las actividades misioneras de iglesias de los EE.UU.

Es por esto que, en la tipología que presentamos sustituimos los criterios diferenciadores basados en las formas de trasplante del protestantismo, por la orientación según *las corrientes teológico-históricas del protestantismo misionero estadounidense*. De este modo, y según la investigación del desarrollo teológico-histórico de este protestantismo, tenemos cuatro variables en el eje de las abscisas del modelo: el protestantismo histórico, el evangelicalismo, el movimiento pentecostal y el protestantismo neopentecostal. Esta transposición de categorías estadounidenses a Centroamérica, se puede aceptar por lo menos como una preconstrucción téorica del campo del protestantismo en Centroamérica (21); ella, por lo demás, corresponde a una autoapreciación

---

18) Lalive: 1975, p. 111 sigs.

19) Lalive: 1975, p. 113.

20) Estas son algunas de las iglesias que bajo la influencia británica llegaron a Centroamérica en el siglo XVIII y comienzos del XIX, y que hoy prácticamente han perdido cualquier importancia en el protestantismo. La única iglesia expresamente étnica es la Iglesia Morava de la Costa del Caribe de Nicaragua, pero ella no es una iglesia de inmigrantes, sino una iglesia misionera de los Hermanos Moravos, fuertemente arraigada en la etnia de los mískitos. Cfr. el apartado correspondiente en el ensayo sobre protestantismo y crisis en este volumen.

21) También Lalive distingue diferentes corrientes teológicas y eclesiales en América Latina a partir de las corrientes del protestantismo misionero; cfr. los trabajos de Lalive: 1970 y

ampliamente difundida en el protestantismo latinoamericano (22). Los trabajos de Lalive fueron escritos en un momento en el que el movimiento neopentecostal apenas había empezado a echar raíces en América Latina, y cuando todavía no era claramente reconocible como corriente propia dentro del protestantismo. Considerando el desarrollo del protestantismo estadounidense y la importante actividad de las agrupaciones neopentecostales en Centroamérica desde mediados de los años setenta —como ha sido presentado por William Cook y también por Samuel Berberián (23)—, tenemos que agregar a la tipología, además, la corriente neopentecostal (24).

Sobre la base del bosquejo hecho en este volumen del desarrollo del protestantismo en los EE. UU, es conveniente entender las variables en el eje de las abscisas del modelo como estaciones de un *continuo* entre una comprensión objetiva y una subjetiva de cómo se mediatiza la gracia divina hacia los hombres. Siguiendo a Ernst Troeltsch (25) y al desarrollo posterior de su tipología, al *continuo* entre iglesia y secta se puede aplicar, desde una perspectiva teológica, el tema de la forma de mediación de la gracia como eje, resultando así la posición de la iglesia como objetivista y la de la secta como subjetivista. Según Troeltsch, la iglesia es una institución para la mediación objetiva de la gracia (26); mientras que la "mística" se encuentra orientada exclu-

---

Lalive: 1981. En todo caso, hay que hacer notar que Lalive equipara el protestantismo histórico con la forma institucional de la denominación, el "Protestantisme de santification" con la de la secta establecida y el movimiento pentecostal con la de la secta ("Protestantisme sectaire"); Lalive: 1970, p. 52 sigs. Valderrey: 1985, p. 9 sigs., aplica esta clasificación de Lalive al protestantismo centroamericano. A nosotros nos parece más conveniente diferenciar las variables simbólico-religiosas de las relativas a las formas institucionales, como proponemos en la presente tipología. Esto posibilita, en primer lugar, relaciones más diferenciadas entre los dos niveles y, en segundo, es muy importante poder diferenciar sistemáticamente a las grandes iglesias pentecostales como las Asambleas de Dios *(Assemblies of God)* como "sectas establecidas", de las pequeñas agrupaciones pentecostales ("sectas").

22) Compárese aquí, por ejemplo, el trabajo clásico sobre "Main Currents of Protestantism" de José Míguez Bonino: 1967, que se basa en esta perspectiva histórico-confesional, si bien coloca otras cuestiones en primer término.

23) Cfr. Cook: 1973, y Berberián: 1981, en especial p. 51 sigs.; no obstante, no podemos apoyar la afirmación de Berberián de que la mayor parte del protestantismo neopentecostal haya sido absorbido por las iglesias pentecostales (p. 52).

24) Sin duda, aquí hay que hacer notar un debilidad de la tipología que presentamos. El hecho de diferenciar según corrientes teológico-históricas y formas institucionales de las iglesias, no permite establecer a través de la tipología la diferencia entre protestantismo conservador y protestantismo ecuménico, diferencia muy importante para la actual política eclesial en Centroamérica. Esto se ve, por ejemplo, en el caso de la Iglesia Luterana *(Missouri Synod)* que, si bien pertenece al protestantismo histórico, tiene una orientación marcadamente antiecuménica y, por otro lado, la Iglesia Luterana Salvadoreña, con una orientación fuertemente ecuménica y progresista.

25) Troeltsch: 1912, p. 967 sigs.; asimismo, Lalive: 1975, p. 106.

26) "La iglesia es una institución de salvación y gracia provista del resultado de la obra de salvación que puede albergar a las masas y que sabe adaptarse al mundo porque ella puede,

sivamente por la experiencia subjetiva (27). La secta tiene una posición intermedia (28).

Nosotros nos permitiremos modificar el modelo de Troeltsch, de la siguiente manera: a) considerando una creciente subjetivización de la mediación de la gracia en el movimiento desde un polo del *continuo* hacia el otro; b) separando metodológicamente este criterio del problema de las formas institucionales eclesiales y aplicándolo a las corrientes simbólico-religiosas; y así, c) sustituiremos los términos de iglesia y secta como polos del *continuo* por las interpretaciones teológicas contrapuestas de la gracia. De esta forma podemos encuadrar las diferentes corrientes teológicas bajo la pregunta más general de si, de acuerdo a su doctrina, la gracia divina se transmite como propiedad objetiva de la iglesia a través del oficio eclesiástico o si, de alguna forma, se puede constatar un desarrollo hacia una subjetivización de la mediación de la gracia en actos de experiencia religiosa exclusivamente subjetivos.

De lo anterior resulta un *modelo bidimensional* (29) para nuestra tipología, el cual nos ayuda a estructurar el campo del protestantismo centroamericano siguiendo dos coordenadas: una teológica y otra que se guía por las formas de organización institucional de la iglesia. Esta última (la ordenada) es entendida como *continuo* de los diferentes grados de tensión entre iglesia y sociedad, y la primera como un *continuo* entre una concepción objetivista y otra subjetivista de la mediación de la gracia divina. Las variables (ordenada: denominación, secta establecida y secta; abscisa: protestantismo histórico, evangelicalismo, movimiento pentecostal, protestantismo neopentecostal) constituyen la escala de graduación de la posición relativa de las iglesias empíricamente estudiadas en el campo teóricamente preconstruido del protestantismo; siendo

---

hasta cierto punto, prescindir de la santidad subjetiva ya que posee el tesoro de gracia y salvación objetivo" (Troeltsch: 1912, p. 967.). Compárese también con Max Weber: "La 'iglesia' es una *institución* de gracia, que administra bienes religiosos de salvación como una fundación de fideicomiso. La pertenencia a la iglesia es (¡según el concepto!) obligatoria y, de este modo, no evidencia cualidades de los miembros. Por el contrario, la secta es una unión voluntaria, compuesta exclusivamente (según el concepto) por personas calificadas ética y religiosamente, a la cual se entra voluntariamente, si la persona es acogida voluntariamente por medio de la *prueba decisiva* religiosa" (Weber: 1981b, p. 283; énfasis de Weber).

27) "La mística es la interiorización y realización del mundo de ideas solidificado en culto y doctrina en una propiedad del espíritu meramente personal e interior, en la cual sólo se pueden juntar formaciones de grupos fluctuantes y motivadas por razones muy personales y que, por lo demás, culto, dogma y relación con la historia, tienden a diluirse" (Troeltsch: 1912, p. 967).

28) "La 'secta' es la libre unión de cristianos rigurosos y conscientes, que se unen como verdaderos renacidos, abandonan lo mundano, se limitan a círculos pequeños, ponen acento en la ley en vez de la gracia y levantan en su círculo, con menor o mayor grado de radicalismo, el orden de vida cristiano del amor, lo cual hacen para iniciar y esperar el reino divino venidero" (Troeltsch: 1912, p. 967).

29) Cfr. más adelante, el cuadro en este capítulo.

los puntos de intersección, de este modo, puntos ideales de orientación en este campo (30).

Los tipos obtenidos mediante la intersección de las variables, así como estas mismas, no se deben entender entonces como reproducciones de la realidad, sino como unidades de medida. Esto permite, en primer lugar, relacionar controladamente diferentes iglesias protestantes entre sí, colocándolas en determinadas posiciones del campo; y en segundo lugar, el análisis particular de los criterios en un estudio empírico de una iglesia, puede explicar la desviación que mantenga esa iglesia de los puntos fijos del campo (tipos ideales) construidos teóricamente y, con ello, dar acceso a la descripción de la dinámica del campo mismo.

A continuación, elaboraremos primero los criterios de las variables simbólico-religiosas y, luego, los criterios de las variables relativas a las formas institucionales.

2. Las corrientes teológicas

La determinación de cada variable simbólico-religiosa es producto de varios *criterios*. Siguiendo los resultados del ensayo sobre el protestantismo estadounidense en este volumen, podemos introducir como variables de las abscisas: el protestantismo histórico, el evangelicalismo, el movimiento pentecostal y el protestantismo neopentecostal. Los criterios que acompañan estas variables están construidos bajo la óptica de la *mediación de la gracia*; con ello, el primer criterio queda abierto para el respectivo tema central de la doctrina de cada corriente y puede coincidir con uno de los criterios que a continuación se expresan. Estos criterios se resumen en dos grupos de acuerdo a la mediación de la gracia para los creyentes (relación de la iglesia con Dios) y su consiguiente transmisión de la gracia al mundo (relación de la iglesia con el mundo).

a) El actual *tema central de la doctrina* de una iglesia, por regla general, permite obtener conclusiones más amplias en lo que se refiere al concepto de la mediación de la gracia divina que en ella predomina. Los temas centrales —en el sentido de las diferencias específicas históricamente relevantes con otras iglesias— de la doctrina de una iglesia, o bien de una corriente teológica, serán entonces interpretados por la pregunta de cuán cerca están de una mediación objetiva de la gracia, o de una subjetiva.

---

30) El campo se extiende así, en su máxima expansión *teórica*, entre dos polos (ideales): uno con una iglesia completamente idéntica con la sociedad, que administra sin excepción y en forma exclusiva la gracia divina; una forma ideal extrema entonces de la "Institutionalized Universal Church" (Yinger), con atribución absoluta y exclusiva para decidir sobre la aplicación de la gracia divina. El otro polo es el "Cult" (Yinger), restringido totalmente al individuo religioso.

b) La escatología expresa la interpretación que cada iglesia posee de la *mediación de la gracia en el futuro*. Si miramos el protestantismo centroamericano, ella se nos presenta sobre todo como milenarista (31); dentro de las diferentes formas del milenarismo es aquí especialmente importante el premilenarismo pretribulacionista, seguido del amilenarismo y de las transformaciones infratribulacionistas del premilenarismo, como tendencias hacia el posmilenarismo. Un supuesto básico en relación con la relevancia de este criterio para la cuestión de la objetividad o la subjetividad de la mediación de la gracia, es el de que la tendencia a la objetividad será mayor mientras más abierta sea la escatología a la idea de que la iglesia conciba el mundo como creación divina y lugar apropiado para su propia cooperación en los procesos históricos.

c) La mediación de la *gracia en el presente* se puede expresar de muy diferentes maneras como, por ejemplo, por los *sacramentos,* o también por la presencia directa, no mediada, del *Espíritu Santo*. En este contexto, tomando como trasfondo el desarrollo del protestantismo en los EE.UU. y teniendo en vista el protestantismo centroamericano, nos parece aconsejable considerar especialmente la neumatología en relación con el bautismo. El supuesto básico sería que mientras mayor sea el acento puesto en la neumatología, aumentará también el peso de la forma subjetiva de la mediación de la gracia.

d) El *culto* constituye una forma especial de la *mediación de la gracia en el presente*. Las formas de culto se diferencian según la variación en la intensidad de la participación externa de los asistentes. Se supone que el aumento de las manifestaciones participativas extáticas constituye un indicador de un mayor peso de la mediación subjetiva de la gracia.

e) La *fuente de revelación* asegura por antonomasia el carácter verdadero y la realidad de la mediación de la gracia y, además, orienta y legitima la práctica y la doctrina eclesiales. De esta forma, la fuente de revelación es también fuente de la legitimidad de la iglesia. Entre las iglesias cristianas, por regla general, se reconoce a la *Biblia* como fuente de revelación. Las diferencias características aparecen recién en la combinación de las Escrituras con otros elementos de la respectiva doctrina de la iglesia, que son medios de interpretación de la revelación bíblica. Modificando ligeramente la propuesta de Steve Bruce (32), se

---

31) Comparar para esto los apartados sobre milenarismo y dispensacionalismo en el ensayo sobre el protestantismo estadounidense.

32) Cfr. Bruce: 1983, p. 65 sigs. Un problema de Bruce consiste en que él, a una interpretación hermenéutica de la Biblia, adhiere las categorías "cultura/razón" (p. 66), mientras que a la "prehermenéutica" de interpretaciones fundamentalistas le adhiere la categoría "Biblia" *(Bible),* sólo porque los fundamentalistas afirman con más ruido que sus teorías se basan en la Biblia, mientras que la hermenéutica tematiza explícitamente la función histórica de la

pueden conformar los siguientes modelos del uso de la Biblia como instrumento de legitimación eclesial. En primer lugar, hay que mencionar aquel que agrega la tradición eclesial como interpretación autoritativa de las Escrituras (como, por ejemplo, el catolicismo); según Bruce (33), esto corresponde al tipo weberiano de la legitimidad apoyada en la tradición. En segundo lugar tenemos aquel modelo que, basándose en una conciencia hermenéutica histórica (como, por ejemplo, en el protestantismo histórico), entrega una interpretación histórica y racional de las Escrituras; él que, según Bruce, corresponde a la legitimación apoyada racionalmente. A continuación tenemos la interpretación (por ejemplo, en el fundamentalismo) que se basa —sin que ello sea reflexionado— en el positivismo racionalista pre-crítico, así como en la negación de la historia, interpretación que, por eso resulta, literalista, ahistórica y, en última instancia, autoritaria. En consecuencia, en este modelo el tipo de legitimación es legal, o bien, después de diferenciarlo del tipo racional, más exactamente, legalista. Finalmente, tenemos aquel modelo que se basa en el Espíritu Santo (como, por ejemplo, en la tradición pentecostal) que, en última instancia, restringe la autoridad para interpretar correctamente las Escrituras a los individuos iluminados; en este caso, la legitimación está basada en el carisma. En relación a la cuestión del *continuo* entre una mediación de la gracia en forma subjetiva y otra objetiva (en este caso la gracia entendida como verdad), podemos suponer que el grado de subjetividad se eleva desde la legitimidad que se apoya en la tradición hacia la que se apoya en el carisma.

La mediación de la gracia hacia el mundo (relación con el mundo)

f) El concepto de la *misión* es una forma de la concreción de la relación de la iglesia con el mundo en la perspectiva de la transmisión

---

interpretación. En esto, el autor no puede seguir a Bruce; ya que por cierto no se puede prescindir de que la llamada interpretación literal o literalista de la Biblia recurre, con bastante ingenuidad y sin mucha reflexión, a un racionalismo pre-crítico y, en última instancia, a la autoridad formal de aquél intérprete que por casualidad es la persona más poderosa e influyente en un círculo de comunicación. (Para la hermenéutica fundamentalista en general y la creencia racionalista en la ciencia de sus representantes, cfr. Barr: 1977). Sobre el trasfondo de las breves reflexiones acerca de hermenéutica e historia en el marco del dispensacionalismo, cfr. el correspondiente apartado en el capítulo sobre el protestantismo estadounidense. Se puede afirmar aquí que la diferencia específica entre ambas formas de interpretación de las Escrituras no está en que una recurra a la cultura mientras que la otra a la Biblia; la diferencia más bien se da en que la hermenéutica histórica está metódicamente abierta a la importancia que tiene la situación histórica para la interpretación de las Escrituras, en tanto que el denominado biblicismo niega la historicidad de las Escrituras y su interpretación (y, en último término, la historicidad de la historia misma).

33) Compárese Bruce: 1983, p. 67 sig. Siguiendo explícitamente a Weber, Bruce diferencia cuatro tipos de legitimidad de la dominación, a saber: la tradicional, la racional, la legal y la carismática; ampliando de esta manera los tres tipos de la dominación legítima (compárese Weber: 1985, p. 124), en la medida en que desagrega la racionalidad de la legalidad.

(o denegación) de la gracia divina. Se puede suponer que mientras más subjetiva sea la concepción de la obtención de la gracia, mayor será el significado asignado al acto de la conversión, y la misión conversionista ocupará un lugar más importante que otros elementos de la doctrina relativa a la relación con el mundo.

g) La *ética social y política* conceptualiza otra forma de la relación de la iglesia con el mundo en la perspectiva de la transmisión (o denegación) de la gracia divina. Aquí se puede suponer que el movimiento desde una interpretación objetiva hacia una subjetiva de la mediación de la gracia, corresponderá en el campo de la ética con un movimiento que va desde intereses sociales generales (objetiva), pasando por intereses institucionales particulares de la iglesia, hasta intereses particulares individuales.

Si se aplican estos criterios al *protestantismo histórico,* se puede obtener el siguiente cuadro.

a) El protestantismo histórico, siguiendo la Reforma, pone el acento en general en la *justificación del pecador* sin la necesidad de la obra, sino sólo a través de la gracia. El considera que la justificación por sí misma conduce a que el cristiano acuda en forma permanente a Dios y al prójimo, sin que se tenga que exigir un esfuerzo individual de santificación (como resultado de una segunda obra de la gracia, por ejemplo). La concesión de la gracia se entiende, en general, como un acto soberano de Dios, el que la iglesia testimonia y transmite en el bautismo, la Santa Cena, o también en la prédica de la Palabra; si bien él no considera una entrega sacramental de la gracia "ex opere operato" (por la obra), como en la Iglesia Católica; la eficacia de la gracia recibida mediante los sacramentos, depende más bien de la fe del receptor. Otro componente subjetivo lo constituye la voluntariedad de la adscripción a la iglesia. Así, el protestantismo histórico, visto desde los aspectos teológicos centrales, está más subjetivamente impregnado que, por ejemplo, la Iglesia Católica.

La mediación de la gracia hacia los creyentes (relación con Dios)

b) La *escatología* no tiene mayor importancia en el protestantismo histórico. La orientación hacia conceptos nacional-religiosos posmilenaristas, fuerte en los EE.UU. en el siglo XIX, durante el presente siglo juega un papel cada vez menor y no ha podido arraigar en Centroamérica. En lo que dice relación con la cuestión de que la iglesia —junto a otras fuerzas sociales— forje la historia, la escatología del protestantismo histórico se muestra más o menos neutral (pero, en la misma medida, bajo determinadas circunstancias pueden desarrollarse tendencias hacia una concentración premilenarista en el individuo o

hacia una orientación posmilenarista de mediación objetiva de la gracia por medio de cambios estructurales).

c) El *Espíritu Santo* toma posesión de los hombres (niños o adultos) en el bautismo y acompaña a los bautizados, como miembros de la iglesia, durante toda su vida. El protestantismo histórico, por regla general, no postula un acto especial de la concesión de la gracia por Dios a través del Espíritu Santo más allá del bautismo. En consecuencia, la mediación del Espíritu Santo se efectúa en forma objetiva a través de la iglesia, con las limitaciones mencionadas en el punto a).

d) La *forma del culto* es en general litúrgica, esporádicamente también pietista con elementos litúrgicos. De esta manera, la mediación de la presencia divina se mediatiza a través de la consumación objetiva y eclesiástica del culto.

e) La hermenéutica histórico-crítica de las Escrituras, aunque la crítica sólo sea efectuada en forma limitada, le concede un alto rango a la historicidad de la existencia, vive del diálogo permanente bajo la premisa de la criticabilidad y posibilidad de transformar sus resultados; además, está ligada a medios científicos. Por lo tanto, la mediación de la verdad bajo las condiciones de la legitimación racional (histórico-crítica) depende en gran medida de la iglesia o bien de instituciones teológicas, pero, en todo caso, de aceptar la crítica mutua como medio para buscar la verdad. De esta forma, la mediación de la verdad tiene todavía un carácter objetivo, si bien más penetrada por la subjetividad de los diferentes puntos de vista que, por ejemplo, la legitimación tradicional "ex Cathedra Petri" en la Iglesia Católica.

La mediación de la gracia hacia el mundo (relación con el mundo)

f) La *misión*, la educación y la instrucción, como formas de ejercer influencia en la sociedad, poseen un alto rango que relativiza el conversionismo en forma decisiva. El concepto de la mediación de la gracia es fuertemente objetivo.

g) La *ética social y política* de las iglesias históricas generalmente está orientada hacia el bien común y, con ello, movida por un fuerte impulso objetivo. En cualquier caso, el principio específicamente cristiano desempeña un importante papel, en la medida que el protestantismo histórico diferencia casi siempre la ética cristiana de la ética secular. De este modo surge una ética de la participación cristiana en tareas sociales aceptadas pero, sin que con ello se persiga un *corpus christianum social*.

Según los criterios anteriores, podemos caracterizar al *evangelicalismo* de la siguiente manera:

a) La *Biblia* constituye el centro de su teología. Ella es postulada como la regla infalible y objetiva de la fe y del obrar, sólo que es

aplicada de una forma ahistórica y subjetiva por el individuo. La carencia de una hermenéutica (auto-) crítica lleva a la Biblia, en los hechos, a ser una fuente de legitimación de las normas que dicta el individuo que la interpreta. La tendencia al subjetivismo que se expresa mediante esta forma de transmisión de la verdad divina se acompaña de un fuerte énfasis en la vivencia religiosa personal, ya sea como *conversión* o como *santificación*. Con respecto a la mediación de la gracia, el conjunto del evangelicalismo se diferencia del protestantismo histórico por una tendencia a la subjetivización de la mediación de la gracia en forma de un acceso subjetivista a la Biblia y de la conversión personal. Con esto, comparado con el protestantismo histórico, en relación al *continuo* de la mediación de la gracia, él da un paso en dirección al subjetivismo.

La transmisión de la gracia a los creyentes (relación con Dios)

b) La *escatología* del protestantismo evangelical es dispensacionalista; como tal se cierra frente al cambio en la historia, sin embargo no se opone en general a que se mantenga activamente el *statu quo*.

c) La *presencia del Espíritu Santo* en los creyentes se inicia mediante el bautismo de conversión y se mantiene; en general se niega cualquier otra evidencia externa de la presencia del Espíritu, con excepción de las iglesias de salvación cuyas características, por lo demás, se han ido diluyendo. En comparación con gran parte del protestantismo histórico, la toma de decisión conciente de la fe, como condición necesaria para la presencia del Espíritu Santo, constituye, en cualquier caso, un paso en dirección al subjetivismo.

d) La *forma del culto* pietista del evangelicalismo, que se concentra en la prédica de la doctrina y en la oración callada, comparada con la forma litúrgica, da un paso más en dirección a un énfasis mayor del individuo religioso y de su comportamiento.

e) La legitimación legalista mediante la Biblia, tendencialmente orientada hacia el individuo, constituye también un paso en dirección a una mayor subjetividad.

La mediación de la gracia hacia el mundo (relación con el mundo)

f) El *concepto de misión,* fuertemente conversionista, orientada hacia un crecimiento cuantitativo de la iglesia, tiene un lugar destacado en la doctrina. También en este punto, en comparación con el protestantismo histórico, podemos verificar la tendencia ya varias veces mencionada.

g) La *ética social y política* se halla subordinada a los intereses de la misión. El concepto preferido de la ética social, la dedicación caritativa, se entiende como medio de la misión o bien de evangelización, con lo cual no coloca en primer lugar el bien común, sino que se orienta a un fin particular de la misma iglesia, a veces utilizando la teoría de que el

bien común se garantizaría a través de la conversión de la mayoría o de la totalidad de las personas. La ética política rechaza la actividad institucional en favor de la actividad individual.

En relación con el *movimiento pentecostal,* podemos decir lo siguiente:

a) El movimiento pentecostal pone un particular acento en la evidencia de un segundo acto de la gracia, el *bautismo del Espíritu*, en la *glosolalia*. La evidencia de la presencia del Espíritu se encuentra en una vivencia subjetiva de la devoción, que se puede verificar objetivamente. Así, en la medida en que la glosolalia llega a ser "la evidencia" del bautismo del Espíritu, la presencia de éste en un miembro de la iglesia se puede verificar objetivamente. Así, la mediación objetiva de la gracia se ve sustituida por una vivencia subjetiva de la devoción, la cual, no obstante, siempre puede ser verificada por la iglesia. El hecho de que sin la glosolalia normalmente no se reconozca la presencia del Espíritu, significa además que ella es un criterio para diferenciar a los pentecostales, del "mundo" y de los cristianos que no sean pentecostales. Aquí se combina un paso en la dirección hacia un mayor subjetivismo (manteniendo algunos criterios objetivos eclesiales), con un mayor distanciamiento de la sociedad.

La mediación de la gracia hacia a los creyentes (relación con Dios)

b) La tendencia verificada, también se expresa en el importante significado que tiene la *escatología pretribulacionista-premilenarista* en la doctrina del movimiento pentecostal, la que fundamenta el repliegue hacia el sujeto religioso en la perdición fatal del mundo y la imposibilidad de influir en el transcurso de la historia.

c) El movimiento pentecostal ya no solamente presupone el bautismo de conversión para la presencia del *Espíritu Santo* en los creyentes, sino además otra vivencia subjetiva y su correspondiente verificación por la iglesia: la glosolalia. En relación a la glosolalia, los otros dones espirituales, como el de profecía, el de sanidad divina, etc., poseen un rango menor.

d) La forma del *culto* varía entre participativa y extática. En comparación con el evangelicalismo, tiene más peso la vivencia subjetiva, desprovista de cualquier forma litúrgica.

e) La *exegesis de las Escrituras* en las iglesias pentecostales se orienta por el fundamentalismo, pero se agrega el Espíritu como intérprete adicional. Sin embargo, en el movimiento pentecostal tradicional resulta difícil hablar de una legitimación puramente carismática, ya que en casos conflictivos generalmente se prefiere la legitimación legalista, a través de la exégesis fundamentalista, a la legitimación carismática.

Por lo tanto, se trata más bien de una posición intermedia entre la legitimación legalista y la legitimación carismática.

La mediación de la gracia hacia el mundo (relación con el mundo)

f) En el movimiento pentecostal, la *misión* conversionista posee una importancia tan grande como la que tiene en el evangelicalismo. La tendencia a una mayor concentración en el sujeto sólo se puede reconocer en el hecho de que las iglesias pentecostales consideran que el evangelicalismo tampoco cumple con todos los requisitos de una completa vivencia de la fe cristiana en el bautismo del Espíritu Santo, y buscan captar a sus fieles.

g) La alta valoración del premilenarismo únicamente admite la ética en general en forma de caridad individual; por eso, casi siempre rechaza el compromiso social y, especialmente, el político, y subordina la ética social a la labor misionera. La herencia ética del movimiento de santificación se reduce a la moral individualista, y tiene efecto sobre todo en el marco de la disciplina interior de la iglesia; hacia el exterior, la moral actúa más como criterio de diferenciación entre la iglesia y el mundo, que como motivación para la acción.

En el marco de los criterios mencionados, el *movimiento neopentecostal* se puede caracterizar de la siguiente manera:

a) En el centro de su doctrina está también la neumatología. El Espíritu Santo se posesiona de los fieles en el *bautismo del Espíritu*. En esta vivencia extática (danza, glosolalia, convulsiones, etc.) se le transmite al fiel el *poder divino* (por ejemplo, frente a los demonios), sólo que en ella la glosolalia ya no funciona como criterio del bautismo del Espíritu Santo. La gracia le llega al creyente más bien por medio de alguna experiencia extática, sin que tenga que existir una evidencia objetiva de la presencia del Espíritu, verificable por la iglesia. De esta forma, la doctrina del bautismo del Espíritu Santo ya no es tanto una doctrina para la diferenciación entre la iglesia y el mundo, sino una adjudicación de poder en la iglesia y en el mundo. A través de la renuncia a criterios objetivos exactamente definidos sobre la presencia del Espíritu en los fieles, su concepto de la mediación de la gracia pone un énfasis aún mayor en el sujeto, que el movimiento pentecostal tradicional. Al mismo tiempo, al concentrar la mediación de la gracia en el sujeto, se hace posible abrir la iglesia hacia el mundo, pero solamente en conformidad con los intereses específicos de los sujetos religiosos.

La mediación de la gracia hacia los creyentes (relación con Dios)

b) La *escatología* posee (todavía) un significado menor en el movimiento neopentecostal, encontrándose en un proceso de cambio

desde el premilenarismo hacia el posmilenarismo, en el cual la historia y el mundo están concebidos en mayor grado como productos de la acción del hombre. No obstante, tanto como hasta ahora se puede ver, el acceso a la mediación de la gracia en el futuro sigue siendo subjetivista, en la medida en que el milenio queda reservado para los miembros convertidos de las iglesias neopentecostales, y para la realización de sus intereses. Al parecer, la creación no está considerada en su globalidad, y la lucha por el milenio la conducen los sujetos neopentecostales por su propia cuenta y para su propio bien.

c) La mediación de la *gracia en el presente* se enuncia en especial por medio de la neumatología y se sitúa en el transcurrir del culto; en consecuencia, los conceptos correspondientes están orientados en gran medida hacia el sujeto.

d) El *culto* tiene como centro el éxtasis de los que asisten, mucho más que el culto en el pentecostalismo pentecostal, y ese énfasis se combina con una fuerte dirección del programa cultural; de esta manera, en lo que se refiere a la vivencia individual de los miembros en el desarrollo del culto, podemos hablar de un subjetivismo aún más marcado del que hemos hecho notar para el movimiento pentecostal.

e) La *concepción de la Biblia* se apoya en las bases del fundamentalismo; sin embargo, la transmisión directa de la verdad divina a los inspirados juega un papel relevante en las iglesias neopentecostales, tanto en relación con las interpretaciones autoritativas de las Sagradas Escrituras, como también de ellas, por ejemplo, en relación con las llamadas profecías. Con mayor fuerza que en el movimiento pentecostal, se enfatiza la legitimación carismática, y con ello, un acceso subjetivista a la Biblia.

La mediación de la gracia hacia el mundo (relación con el mundo)

f) El concepto de *misión* y de la conversión del mayor número posible de individuos, tiene una gran importancia en este movimiento; importancia que posee no sólo en el sentido de ganar prosélitos con el fin de un crecimiento numérico de la iglesia, sino también teniendo en vista incrementar la influencia de los neopentecostales en instituciones sociales y eclesiales para cambiar éstas según los intereses propios. En términos de estos intereses, el sujeto religioso está más en el centro del concepto de la misión de las iglesias neopentecostales que en él del pentecostalismo tradicional.

g) En el movimiento neopentecostal, la ética respecto a la sociedad se nos presenta como *ética política*; la ética social caritativa tiene en él un lugar más bien marginal. Sus miembros son exhortados a participar activamente en los procesos políticos y sociales. La ética política concuerda, casi por completo, con los intereses subjetivos de los neopentecostales los que, a su vez, en lo fundamental concuerdan con

los intereses dominantes en un sistema político neoliberal. El compromiso con el bien común existe sobre todo bajo el postulado de un efecto útil de los intereses particulares para la colectividad. Así, la gracia divina se transmite al mundo mediante los intereses particulares de la mayoría de los individuos neopentecostales.

3. Las formas institucionales de la iglesia

Las distintas variables que se refieren a las formas de organización eclesial, también han sido ordenadas según *criterios* específicos.

A lo largo del eje de las ordenadas de nuestro modelo, las variables están orientadas por la cuestión central de la relación de tensión entre la iglesia y la sociedad (Bainbridge/Stark). Las tres posiciones en el *continuo* de las formas sociales de las iglesias que hemos planteado para el protestantismo centroamericano, a saber: la denominación, la agrupación establecida y la agrupación (34), tienen validez también para el protestantismo estadounidense. La denominación pudo surgir como producto específicamente de ese país, bajo la condición previa del pluralismo religioso y social de los EE.UU. (35). La agrupación religiosa, por su parte, surge como un movimiento de protesta religiosa contra las instituciones religiosas dominantes y/o las relaciones sociales dominantes. La agrupación religiosa establecida es el resultado de la creciente institucionalización de la agrupación, es decir, su movimiento en dirección al polo "ecclesia" del *continuo*. Las variables del eje de las ordenadas de nuestro modelo tipológico, han sido especificadas según los siguientes criterios (36):

La iglesia en la sociedad:

a) La *relación de la iglesia con la sociedad* teóricamente puede moverse desde una equivalencia casi total de ambas en un estado eclesiástico hierocrático (tensión mínima), hasta el rechazo total de la sociedad por el "cult" (tensión máxima). En Centroamérica encontramos un espectro que abarca desde iglesias que se mueven hacia el polo de tensión mínima, hallándose en un estadio de legitimación y participación parcial en relación con la sociedad, hasta aquellas que en gran medida la rechazan ("el mundo").

---

34) De aquí en adelante sustituiremos el término "secta", correcto desde el punto de vista de la sociología de la religión, por el de "agrupación religiosa". Esta terminología busca evitar la polémica sobre el concepto de "secta".

35) Cfr. para esto la obra clásica de Niebuhr: 1963.

36) Cfr. Lalive: 1975, p. 106, ligeramente modificado de acuerdo con la orientación de las ordenadas del modelo en la cuestión de la tensión entre la iglesia y la sociedad.

b) La *tendencia* (37) *a la universalidad* en la sociedad de una iglesia, guarda relación con la composición social de su membresía; cuanto más amplio sea el abanico de la extracción social de ella (desde una iglesia uniclasista hasta una pluriclasista y, finalmente, una iglesia que abarca a todas las capas sociales), más fuerte será la tendencia a la universalidad social y, con ello, al monopolio religioso en esa sociedad. Se puede suponer que, mientras mayor sea la tendencia a la universalidad, menor será la tensión entre esa iglesia y la sociedad.

La sociedad en la iglesia:

c) Las *relaciones sociales* en una iglesia varían según sea la intensidad de los contactos (en la iglesia y privados) entre sus miembros. Es de suponer que mientras mayor sea la intensidad de las relaciones entre los miembros dentro de la iglesia, mayor será la tensión con la sociedad, y viceversa.

d) La *burocratización* de la administración eclesial varía según el desarrollo de las estructuras correspondientes. Ella oscila entre una división de tareas poco diferenciada y no tecnificada entre las personas, hasta un sistema de administración institucional fuertemente diferenciado y tecnificado, parcialmente entretejido con la administración estatal. Podemos suponer que junto con el correspondiente crecimiento cuantitativo de una iglesia, aumenta la tendencia a la universalidad, baja la tensión entre ella y la sociedad y, al mismo tiempo, se acrecienta la necesidad de formas burocráticas de administración.

e) En la *producción religiosa*, el grado de dicotomía entre especialistas y no-especialistas, productores y consumidores, varía según los cambios de la organización eclesial; de ahí surge un clero profesional que se diferencia de los laicos religiosos. Se puede suponer que la dicotomía en la producción religiosa se incrementa con su creciente armonización con las formas seculares de la producción de educación, esto es, con la disminución de la tensión entre la iglesia y la sociedad.

La forma social de la *denominación,* se puede caracterizar según los siguientes criterios:

La iglesia en la sociedad:

a) La denominación *legitima* comúnmente las *estructuras* básicas *de la sociedad,* participando a menudo en las tareas colectivas,

---

37) En lugar del término "prétention à l'universalité", propuesto por Lalive: 1975, p. 106, utilizamos el término "tendencia", pues la pretensión a la universalidad en la sociedad se evidencia también en las pequeñas agrupaciones, expresándose en los esfuerzos puestos en la misión y en la conversión. Por supuesto, por lo general esta pretensión no llega a ser una tendencia objetiva.

principalmente en las de carácter social y educativo. Por regla general, mantiene contactos con las entidades estatales y una coordinación parcial con éstas (como, por ejemplo, en el área educacional), sin que se pueda hablar, sin embargo, de vínculos institucionales permanentes entre ella y el estado. Por lo tanto, la tensión entre la denominación, el estado y la sociedad es baja (38), aunque claramente mayor que en las iglesias territoriales del modelo alemán *(Volkskirche)* o en las iglesias estatales, como en el caso de Suecia.

b) Los miembros de la denominación provienen de varias *capas sociales*. No obstante, la extracción social no está tan diversificada y no integra un porcentaje suficientemente alto de la población como para que se pueda hablar de una tendencia significativa hacia el *monopolio religioso* en la sociedad (como, por ejemplo, en las iglesias estatales).

La sociedad en la iglesia:

c) las *relaciones sociales* en la denominación no son muy fuertes y, a menudo, no van más allá de la asistencia común al culto. Esto guarda correspondencia, entre otros aspectos, con el estrecho entrelazamiento de los miembros con obligaciones externas a la iglesia y, en consecuencia, con la baja tensión entre la iglesia y la sociedad.

d) La denominación, por regla general, posee un *aparato administrativo* propio y estable, como ejecutivo de un parlamento de la iglesia o bien de una administración elegida. La administración es muy diferenciada y, generalmente, reglamentada y controlada por medio de normas y procedimientos técnico-administrativos, y es responsable ante los electores. Ella se diferencia de la *ecclesia* especialmente por la falta de mediación con la administración estatal.

e) La *producción religiosa* se encuentra fuertemente dicotomizada; en ello, un clero calificado científicamente, instruido en instituciones eclesiales —y a veces estatales —, constituye un grupo de especialistas profesionales. En su estructura, la producción religiosa se ajusta visiblemente a la producción educacional estatal, aunque sin establecer con ello algo parecido a un estatus de funcionario estatal para los clérigos, ya que para esto la tensión entre la institución eclesial y la estatal es todavía demasiado alta.

En el caso de la *agrupación religiosa establecida*, podemos señalar las siguientes características:

---

38) En la escala de Bainbridge/Stark: 1981, p. 138 sig., la denominación correspondería a los grados de tensión "baja" y "moderada". Estos autores, del protestantismo estadounidense, mencionan en su trabajo la *Protestant Episcopal Church* y la *United Church of Christ* (baja), así como la *American Lutheran Church* y la *American Baptist Church* (moderada).

La iglesia en la sociedad:

a) En general, ella toma una *actitud escéptica* frente a la sociedad, pero sin llegar a rechazar globalmente sus instituciones. A la agrupación religiosa establecida le parecen legítimos aquellos que de hecho detentan el poder estatal, así como los órganos constitucionales, cuya benevolencia y tolerancia son necesarias para establecer las estructuras eclesiales. Podemos constatar que la agrupación religiosa muestra una *tensión parcialmente reducida* (39) en su relación con la sociedad, en función del propio establecimiento institucional. Raramente se puede observar una participación activa en objetivos sociales, y si es que ésta llega a tener lugar, se da por el interés de mejorar la situación de la iglesia.

b) Sólo en una muy pequeña medida se manifiesta una tendencia de la agrupación religiosa establecida hacia el *monopolio religioso*, a pesar de que a veces éste se reivindique. La mayor parte de sus miembros pertenece a *una* capa social (normalmente de las capas medias bajas o de las capas bajas), aunque se haya producido una leve diversificación de los miembros en capas sociales más altas, por ejemplo, a través de un ascenso social determinado generacionalmente. Los funcionarios de la agrupación religiosa establecida (compuesta por miembros de las capas bajas) suelen pertenecer a las capas medias bajas. De esta forma se rompe la limitación a *una sola* capa social, solamente que aún no podemos hablar de una verdadera iglesia policlasista.

La sociedad en la iglesia:

c) Los *vínculos sociales* dentro de la agrupación religiosa establecida son relativamente estrechos y se ven fortalecidos por el ofrecimiento de varios cultos semanales, al igual que por la existencia de numerosos círculos establecidos de la congregación. Estos vínculos tienden a debilitarse en la medida en que aumentan las actividades de los miembros en la sociedad.

d) La *administración eclesial* se adapta al crecimiento y a la diversificación de la iglesia mediante la burocratización. A pesar de que la mediación interpersonal y las personalidades dirigentes conserven aún un lugar relativamente significativo, las técnicas y estructuras administrativas objetivamente confiables llegan a jugar un papel más importante.

e) Los especialistas para la *producción religiosa* son educados en escuelas bíblicas y seminarios eclesiales, según las normas de la doctrina

---

39) En la escala de Bainbridge/Stark: 1981, p. 138 sig., la agrupación religiosa establecida correspondería al grado de tensión "algo alto" y "alto". Estos autores mencionan la *Southern Baptist Convention* y la *Lutheran Church-Missouri* (algo alto), así como la *Church of the Nazarene* y la *Seventh-Day Adventist Church* (alto). A ello habría que añadir las grandes iglesias pentecostales como, por ejemplo, las *Assemblies of God* y la *Church of God-Cleveland.*

y práctica específicas de la agrupación religiosa establecida. La estrecha vinculación temática y organizativa de estos institutos con la iglesia, impide que ellos lleguen a igualarse con el estándard científico de la sociedad.

La *agrupación religiosa,* se nos presenta de la siguiente manera:

La iglesia en la sociedad:

a) Por lo general, ella rechaza la *sociedad* en su totalidad; no existe cooperación, sino por el contrario, se rehusa cooperar drásticamente. La agrupación religiosa misma crea contradicciones con su contexto social. La tensión entre ella y la sociedad es alta, y tiene un carácter global (40).

b) No se puede constatar una *tendencia hacia la universalidad.* La agrupación religiosa recluta sus miembros sólo en *una* capa o clase social (a menudo, hasta de una fracción de clase), para diferenciarse y protestar contra el resto de la sociedad. Los esfuerzos para incrementar el número de miembros no intentan superar las diferencias de clase dentro de la iglesia, sino que buscan reunir al resto sagrado.

La sociedad en la iglesia:

c) Los *vínculos sociales* entre los miembros de la agrupación religiosa son estrechos y se expresan por medio del culto diario, grupos de la congregación y reuniones informales. Más allá de las reuniones exclusivamente religiosas, la estrecha vinculación entre los miembros cumple la función de una red social informal para personas que viven al margen de la fuerza de integración de la sociedad.

d) Para la *administración* de sus quehaceres, la agrupación religiosa en general se limita a un mínimo de esfuerzos técnicos y trabaja de preferencia a través de canales interpersonales. Con frecuencia son los dirigentes destacados quienes toman las decisiones, pero comúnmente en acuerdo con los miembros de la congregación.

e) La *producción religiosa* está poco dicotomizada ya que, aunque los líderes carismáticos, en el sentido sociológico, a veces tienen un rol importante, su actividad está estrechamente ligada con la demanda religiosa de los miembros. No suele haber una formación reglada de clérigos.

---

40) En la escala de Bainbridge/Stark: 1981, p. 138 sig., la agrupación religiosa correspondería a los grados de tensión "muy alto" y "extremo". Estos autores, del protestantismo estadounidense, mencionan los "grupos pentecostales" (Pentecostal Groups, muy alto), así como los Amish People, Mennonitas, Snake Handling Groups y "todos los grupos que son profundamente milenaristas" (extremo).

4. Los tipos preconstruidos del protestantismo centroamericano

Después de haber precisado las variables de ambos ejes de la matriz y sus correspondientes criterios, construiremos ahora el *modelo tipológico*. Mediante la intersección de las variables obtenemos un *modelo bidimensional* compuesto de doce tipos posibles: el protestantismo histórico como denominación, como agrupación religiosa establecida y como agrupación religiosa; el protestantismo evangelical como denominación, como agrupación religiosa establecida y como agrupación religiosa, etc.

Tipos del protestantismo centroamericano
Corrientes teológicas y formas institucionales

	objetiva <—	*Mediación de la gracia*		—> *subjetiva*	
alta ↑		**Prot. Histór.**	**Prot. Evang.**	**Movim. Pent.**	**Movim. Neopent.**
Institucionalización	Denominación	A			
	Agrupación establecida	(A')	B	C	D
↓ *baja*	Agrupación		(B')	C'	(D')

Entre paréntesis () los tipos de menor importancia.

De esta forma, el modelo tipológico describe un campo que va desde una mediación de la gracia bastante objetiva y de baja tensión con la sociedad (denominación histórica), pasando por, por ejemplo, una posición de mediana tensión con la sociedad que, al mismo tiempo, enfatiza la mediación objetiva de la gracia, a través de la iglesia (agrupación establecida histórica), hasta llegar a una mediación decididamente subjetiva de la gracia, acompañada de una fuerte tensión con la sociedad. En su conjunto, el campo está compuesto por doce puntos fijos; guiándose por ellos, podemos sistematizar el protestantismo centroamericano.

De los doce tipos posibles, de acuerdo con las reflexiones sobre el desarrollo del protestantismo estadounidense y las hipótesis relacionadas con el protestantismo centroamericano, podemos determinar ocho de

ellos como *probables tipos*; de los cuales, a su vez, tres carecerían de mayor significado. En principio, los ocho serían: la denominación histórica (A), la agrupación evangelical establecida (B), la agrupación pentecostal establecida (C), la agrupación pentecostal (C') y la agrupación neopentecostal establecida (D); los de menor significado son: la agrupación protestante histórica establecida (A'), la agrupación evangelical (B') y la agrupación neopentecostal (D').

A continuación haremos un breve bosquejo de los *tipos más importantes*. Las *denominaciones históricas* como, por ejemplo, la Iglesia Presbiteriana de Guatemala, la Convención Bautista de Nicaragua, la Iglesia Luterana de El Salvador, etc., se basan en la misión de las respectivas iglesias de los EE.UU. Ellas combinan una teología orientada hacia la justificación por la fe y una comprensión de la mediación de la gracia guiada por el oficio eclesiástico, con una baja tensión hacia el entorno social y una estructura social diferenciada de los miembros. Estos pertenecen tanto a las capas medias urbanas y rurales, como a la capas bajas. Por regla general, las capas sociales más altas tienen una mayor influencia en lo que respecta a la producción religiosa y la administración, así como la coordinación de las obras sociales, aunque la mayoría de los miembros pertenezca a las capas sociales más bajas. En este contexto, la fuerte tendencia hacia la formalización y un carácter científico de la formación de los clérigos, lo mismo que la alta sistematización e intelectualización de la teología oficial, pueden llegar a contradecirse con una teología que sea capaz de arraigar en las capas sociales bajas. En consecuencia, se debe contar con la existencia de conflictos dentro de la iglesia, los cuales, en todo caso, pueden ser hallanados mediante una unidad abarcante (en caso contrario, se produciría la escisión).

Las *agrupaciones evangelicales establecidas* como, por ejemplo, la Iglesia Centroamericana *(Central America Mission),* la Iglesia del Nazareno *(Church of the Nazarene),* la Alianza Cristiana y Misionera *(Christian and Missionary Alliance),* etc., tienen sus raíces en el trabajo de sus respectivas iglesias y sociedades misioneras autónomas de los EE.UU. Su membresía pertenece sobre todo a las capas bajas y medias bajas, mientras que sus funcionarios provienen de las capas medias. Tanto los fuertes dualismos de su doctrina —al igual que la estricta división entre iglesia y mundo en la ética, y su decidida exigencia de la conversión religiosa (nuevo nacimiento)— como su concepción dispensacionalista de la historia, fomentan una conciencia de tensión con la sociedad y obstaculizan un establecimiento mayor, si bien permiten el reclutamiento de círculos pequeño burgueses, decididamente conservadores.

Las *agrupaciones pentecostales establecidas* como, por ejemplo, las Asambleas de Dios *(Assemblies of God),* la Iglesia de Dios (del Evangelio Completo) *(Church of God-Cleveland),* la Iglesia del Evangelio Cuadrangular *(Church of the Foursquare Gospel),* etc., en gran

parte tienen sus raíces en la labor misionera de las correspondientes iglesias estadounidenses, a pesar que en el intertanto existen también importantes agrupaciones pentecostales establecidas a nivel nacional, que han surgido de escisiones de las iglesias misioneras pentecostales, como es el caso de la Iglesia Príncipe de Paz de Guatemala. La membresía de estas agrupaciones en gran parte pertenece a las capas bajas, con una ligera diversificación en las capas medias bajas; sus funcionarios, por su parte, provienen de las capas medias y medias bajas. La incipiente formalización de la preparación de los clérigos trae consigo una dicotomización de la producción religiosa, sobre todo respecto de la interpretación autoritativa de las Sagradas Escrituras y de las funciones eclesiales. Sin embargo, el modelo de la mediación de la gracia hacia el creyente sigue guiándose por la vivencia subjetiva de la presencia del Espíritu Santo en la glosolalia y su reconocimiento por la iglesia. La disminuición de la tensión entre las agrupaciones pentecostales establecidas y la sociedad por medio del establecimiento institucional y social, junto con fuertes dualismos entre iglesia y mundo y una concepción tendencialmente subjetivista de la gracia, deberían llevar a que la ahora creciente relación con la sociedad se transmita principalmente por medio de fuertes actividades misioneras.

Las *agrupaciones pentecostales* como, por ejemplo, la Asociación Evangélica Pentecostés Buenas Nuevas, Agape, Iglesia de Dios Séptima Trompeta de Guatemala, etc., por lo general han surgido producto de escisiones de iglesias de todos los tipos, pero, por sobre todo, de agrupaciones pentecostales establecidas. Tanto su membresía como sus dirigentes pertenecen casi siempre a las capas bajas. Las agrupaciones pentecostales combinan una piedad tendencialmente subjetivista —objetivada por la glosolalia como señal de la presencia del Espíritu Santo— con una fuerte tensión con la sociedad y con otras iglesias. Se trata de pequeños grupos de mínima institucionalización y mediación personal en las actividades administrativas. La identidad de la propia agrupación, como comunidad distinta del "mundo", es más importante que su mensaje misionero hacia la sociedad.

Las *agrupaciones neopentecostales establecidas* como, por ejemplo, El Verbo *(Gospel Outreach),* Shekinah, Lluvias de Gracia, la Misión Cristiana Elim, etc., tienen orígenes diferentes. Algunas surgieron de "iglesias madres" de los EE.UU., sin ser dependientes de ellas; otras de escisiones; y un tercer grupo de impulsos de organizaciones misioneras neopentecostales como, por ejemplo, *Youth with a Mission, World Salt Foundation, Maranatha Campus Ministries,* etc. La casi totalidad de estas agrupaciones mantiene relaciones estrechas con los grupos del movimiento neopentecostal de los EE.UU., sin llegar a depender de ellos; esto tiene sus raíces en el hecho de que el movimiento neopentecostal se concentra en las capas altas y medias altas, cuyos miembros mantienen estrechos vínculos de negocios y personales en los EE.UU. La posición social de su membresía favorece la independencia económica

de estas iglesias; lo que, a su vez, promueve un rápido establecimiento institucional de las agrupaciones, en especial mediante la tecnificación de la propaganda religiosa, la creación de órganos ejecutivos y la formación de nuevos dirigentes. Podemos suponer que, a pesar de la rápida burocratización, son los líderes carismáticos quienes siguen conservando el control de la iglesia, con lo cual la potencia organizativa y la efectividad de estas agrupaciones se encuentran a disposición de la autoridad no controlada de estos líderes. La concentración aún fuerte en las formas subjetivas de la mediación de la gracia se combina con una apertura selectiva hacia la sociedad (41), guiada por el interés de promover objetivos neoliberales.

Para finalizar, mencionaremos brevemente los *tres tipos de menor importancia. La agrupación establecida* en el *protestantismo histórico* como, por ejemplo, la Federación de Iglesias Evangélicas Luteranas y la Iglesia Cristiana Reformada (ambas de Nicaragua), la Iglesia Episcopal de Guatemala, etc. En la mayoría de los casos tienen sus raíces en la labor misionera de las respectivas iglesias estadounidenses y, pocas veces, provienen de escisiones de las correspondientes denominaciones. Este tipo no es muy común, y tampoco tiene mucha influencia. El combina una orientación confesional específica con una mayor tensión con la sociedad y otras iglesias; lo que se puede explicar sólo por su reducido número de creyentes y cierto rol especial de estas iglesias en el protestantismo.

La *agrupacion evangelical*, por ejemplo, Compañerismo Bautista Mundial *(World Baptist Fellowship Mission),* la Iglesia Bautista de la Esperanza Bienaventurada (Quetzaltenango), la Asociación de Iglesias Fundamentalistas (Ciudad de Guatemala), etc., surgen, o por la labor misionera, o por la escisión. Ellas combinan una concentración en los contenidos del evangelicalismo con una fuerte tensión con la sociedad y con otras iglesias (también de su misma tradición teológica).

La *agrupación neopentecostal* surge, por su parte, o de la labor misionera o de la escisión. Su membresía pertenece a las capas altas y medias altas. Podemos partir de la base de que estas agrupaciones llegan a establecerse e institucionalizarse con mucha rapidez debido, por un lado, a la falta de motivación de sus miembros para aceptar una fuerte e indiferenciada tensión con la sociedad en su conjunto y, por otro, a los considerables recursos económicos de que éstos disponen.

Estos tipos son tipos ideales y, en este sentido, constituyen puntos de medida en el campo religioso que nos permiten situar iglesias investigadas empíricamente y hacer visibles las tendencias en el desarrollo, tanto del campo religioso como de iglesias consideradas individualmente.

---

41) ...lo que sin duda corresponde bien a la posición social de los miembros.

5. La utilidad metodológica de la tipología: detectar la dinámica de la transformación del campo religioso

La meta principal de esta tipología es la de servir como instrumento para detectar las transformaciones del campo religioso. A través de cambios a nivel de las subvariables, uno puede darse cuenta en el trabajo empírico de las tendencias de transformación dentro de un sistema estipulado de coordenadas del campo religioso. Una limitación importante de la tipología consiste en que ella no puede explicar las condiciones de estas transformaciones, ya que, en gran parte, ellas se encuentran en las relaciones específicas del campo religioso con el político, económico, social, etc., y la tipología no incluye estas relaciones de modo suficientemente elaborado. Sin embargo, dentro de la tipología misma, los criterios a) y b) de la organización eclesial (la relación entre la iglesia y la sociedad, y su tendencia al monopolio religioso), permiten una primera aproximación al trasfondo social de las transformaciones religiosas.

A continuación, daremos *un ejemplo de la aplicación* de la tipología en el estudio empírico, utilizando los criterios como indicadores de procesos de transformación.

Como objeto hipotético de investigación tomaremos la denominación histórica. Se efectúa, supongamos, un estudio de varias congregaciones de ella y en algunas de éstas se encuentra una constelación específica:

La organización religiosa:

a) Las congregaciones comparten una actitud legitimadora frente a la sociedad. Conclusión: corresponde al tipo.

b) La membresía de las congregaciones, en su mayoría, pertenece a una fracción ascendente de las capas medias. Conclusión: en comparación con el tipo, hace falta la clase baja, y así la tendencia al monopolio está reducida.

c) Las relaciones entre los miembros son relativamente estrechas, lo que se manifiesta en un número relativamente alto de cultos bien frecuentados durante la semana. Conclusión: no corresponde al tipo.

d) Las congregaciones tienen una relación burocratizada y formalizada con la entidad central de la denominación. Conclusión: corresponde al tipo.

e) El pastor tiene formación teológica y es profesional. Conclusión: corresponde al tipo.

Representaciones simbólicas:

a) El énfasis de la doctrina está puesto en el Espíritu Santo y conserva la justificación gratuita del pecador, incluso con un elemento adicional antilegalista. Conclusión: difiere del tipo con una coincidencia parcial.

b) La escatología es amilenarista y tiene poca importancia. Conclusión: corresponde al tipo.

c) La mediación de la gracia en el presente se efectúa por medio del Espíritu Santo. La presencia de éste en el creyente se liga con un segundo acto de la gracia, haciéndose evidente por medio de manifestaciones entusiastas. Una observación adicional: se le connota "poder" a la presencia ritual del Espíritu Santo. Conclusión: difiere del tipo.

d) La forma del culto es entusiasta, hasta extática. Conclusión: difiere del tipo.

e) El modo global de acercamiento a las Sagradas Escrituras es racional e histórico, haciéndose notar al mismo tiempo la incidencia de legitimación carismática en casos especiales. Conclusión: corresponde al tipo, con una diferencia especial.

f) Las actividades conversionistas tienen más importancia que las educativas, sin que éstas sean totalmente sustituidas por aquellas. Conclusión: difiere del tipo.

g) La ética social no reconoce el compromiso institucional en la sociedad, pero enfatiza la participación política a nivel individual. Conclusión: difiere parcialmente del tipo.

Las diferencias más destacadas entre el tipo —coincidiendo más o menos con la situación general en la denominación estudiada— y las congregaciones especiales se encuentran en las representaciones simbólicas, principalmente en la neumatología y en la forma del culto; en ambos casos, se reconoce una tendencia hacia formas neopentecostales. El énfasis en el conversionismo apunta en la misma dirección; esto, y un leve cambio en la ética social, indican una reserva hacia la sociedad y, posiblemente, hacia otros grupos religiosos. A ello corresponde en el ámbito de la organización religiosa, una relación más estrecha entre los miembros y la mayor frecuencia de cultos. Una última diferencia consiste en el sobrepeso de las capas medias ascendentes en las congregaciones. De esta forma, el primer examen de los resultados indica una pentecostalización, con una leve tendencia a un dualismo entre iglesia y sociedad y una orientación hacia las capas medias ascendentes.

Al mismo tiempo, debe tomarse en cuenta que se preserva el concepto de la justifiación por la fe sin matices arminianistas, y hasta con un énfasis antilegalista; no se encuentra el premilenarismo ni una hermenéutica fundamentalista elaborada; el compromiso individual en asuntos políticos permanece en vigor. Así pues, no se adoptan importantes elementos de la variable movimiento pentecostal. La actitud legitimadora frente a la sociedad también permanece válida.

La clave para la interpretación de estos resultados parece consistir en el énfasis puesto en el Espíritu Santo, en combinación con la extracción social de la membresía. Durante los cultos, el Espíritu Santo se hace presente en los miembros produciendo manifestaciones extáticas en ellos como, por ejemplo, la glosolalia, la profecía y la danza. Para

los asistentes, estas manifestaciones constituyen la prueba de que ellos "tienen al Espíritu Santo". A éste se le connota "poder", confirmando así no sólo a cada uno de los asistentes en su subjetividad —y en la posición social que con ello se relaciona—, sino que también sus aspiraciones como parte integral de un sector social en ascenso. Estas aspiraciones, y su confirmación por el Espíritu Santo, no se restringen dentro del sistema simbólico, ni por un legalismo arminianista ni por un premilenarismo pesimista ni, tampoco, por la prohibición de participar como individuo en el "mundo". La actitud legitimadora hacia las estructuras sociales corresponde a este cuadro. Dado que en Centroamérica la pertenencia a un sector social con por lo menos algunas perspectivas de ascenso social, se limita a un grupo relativamente pequeño y cuestionado, es explicable que miembros de tal sector, agrupados en una formación religiosa, se distingan a sí mismos hacia afuera a través de relaciones estrechas dentro del colectivo, y por la vía de la reducción de la responsabilidad social como grupo. La celebración relativamente frecuente del culto confirma y legitima simbólicamente las aspiraciones, y entrega una motivación adicional.

A pesar de todo ello, estas congregaciones tienen una relación burocrática con la directiva de una denominación histórica y sus pastores son empleados de ella; de modo que, es muy probable que surja un conflicto doctrinal en torno a temas neumatológicos. Dada la correlación de fuerzas entre una denominación y algunas de sus congregaciones, tal conflicto está destinado a terminar en una escisión de tales congregaciones del cuerpo de la denominación. El grupo emergente, o puede afiliarse a una entidad eclesial existente con una formación de organización y simbólica similar, o bien puede constituir una entidad propia. De ahí se decide si el grupo tomará la forma organizativa de una agrupación, o formará parte de una agrupación religiosa establecida en vías al neopentecostalismo.

El modo de transformación aquí observado puede denominarse "neopentecostalización cismática". Sus condiciones se encuentran en el interés de clase específico de los miembros del grupo cismático y en la transformación simbólica de este interés, así como en la correlación de fuerzas dentro de la denominación.

Además de la transformación expuesta anteriormente, podemos también nombrar hipotéticamente como probables las siguientes:

—la pentecostalización y neopentecostalización cismática de la misma forma, pero de una agrupación establecida evangélica (B hacia C, C' o hacia D');
—la pentecostalización completa de agrupaciones establecidas de los protestantismos histórico o evangélico, y también de agrupaciones evangélicas (A', B y B' hacia C y C');
—la sectarización del pentecostalismo a través de la proliferación de grupos cismáticos (C hacia C'), por ejemplo, a causa de conflictos de autoridad;

—el establecimiento institucional de la agrupación en una agrupación establecida (sobre todo C' y B' hacia C, B y D' hacia D).

Para terminar, debemos decir, y expresamente subrayar, que la tipología es un sistema de unidades de medida construidas en forma de tipos ideales; ella sólo pretende ser un instrumento metodológico auxiliar para describir el desarrollo de la oferta religiosa. Para poder determinar con claridad las condiciones y leyes de transformación de este campo, no obstante, tiene que analizarse sobre todo la estructura de la demanda religiosa.

(Traducido del alemán por Enzo La Mura E. y Sven Olsson).

Capítulo III

Crisis social y protestantismo en Centroamérica

1. Sociografía interpretativa [1]

El protestantismo en Centroamérica ha aumentado rápidamente en los últimos treinta años, llegando a convertirse en una fuerte minoría social. Según una estimación cuidadosa, en 1985, entre el 25% y el 30% de la población total de Guatemala era miembro o estaba vinculado a una iglesia protestante; en Nicaragua, este porcentaje se aproximaba al 13%; en Costa Rica, al 17%; y en El Salvador y Honduras, al 9% (2).

En las reflexiones que a continuación presentamos, intentaremos abordar el problema de las causas de este crecimiento. Para ello, examinaremos las relaciones existentes entre las estructuras sociales y las simbólicas, en otras palabras, la relación entre la "práctica" social

---

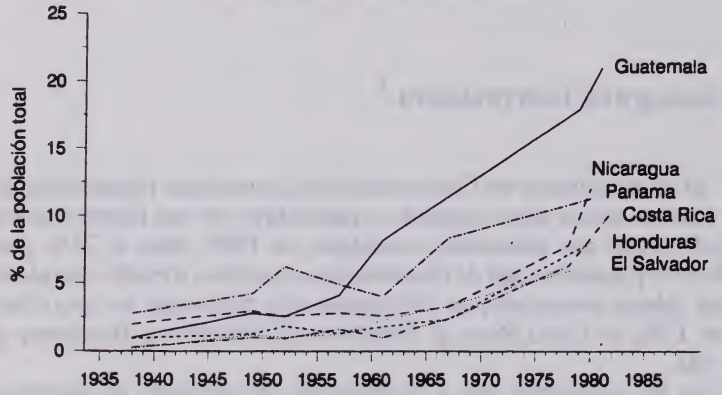
1) Las reflexiones que se refieren a la situación social centroamericana, en lo fundamental, se basan en la siguiente bibliografía: Boris/Rausch (ed.): 1983; Sandner: 1985; Nuhn et al (ed.): 1975; Torres: 1977; Torres: 1983; Molina (ed.): 1978a; Molina (ed.): 1978b. Por su parte, la interpretación sociográfica se centra principalmente en Guatemala, Honduras y Nicaragua. Para verificar cifras individuales y aseveraciones, compárense las gráficas y cuadros del apéndice; para informaciones sobre el contexto científico del ensayo, véase la introducción a este libro.

2) Esta estimación se basa en una extrapolación de datos de 1980, utilizando las tasas de crecimiento de los años setenta. Para las tasas de crecimiento, cfr. Holland (ed.): 1981. Si no se menciona explícitamente una fuente distinta, todos los datos estadísticos para 1980 se basan en el Censo del Protestantismo Centroamericano realizado por el Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-Religiosos (PROCADES: 1978 a 1983), entre 1978 y 1982. Los censos nacionales recientes, por lo general, no toman en cuenta la confesión religiosa, de modo que el censo mencionado es la única fuente relativamente confiable para el comienzo de los años ochenta.

y su correspondiente "hábito", incluyendo un "sistema simbólico" que le permite al individuo orientarse en el mundo (3). Si se produce un cambio de la situación social aparecerán necesariamente nuevas interpretaciones religiosas, o sea, nuevas "ofertas" para una también nueva estructura de la "demanda" simbólica. Aquí intentaremos relacionar las nuevas ofertas religiosas en Centroamérica con las transformaciones específicas de las condiciones sociales de la región y así, por una vía macrosociológica, aproximarnos a las condiciones subjetivas de la adopción de las nuevas alternativas religiosas.

Gráfico No. 1

Centroamérica: crecimiento del protestantismo
Poblacion protestante en % de la poblacion nacional, 1938-1982
(Jose Valderrey F., levemente corrigido)



Fuentes: Damboriena: 1963a; Damboriena: 1963b; Read/Monterroso/Johnson: 1969; Holland (Ed.): 1981; PROCADES: 1979-1982.

En otras partes de este volumen hemos esbozado una tipología de la oferta religiosa. En el presente capítulo examinaremos las condiciones sociales del crecimiento del protestantismo mediante algunas consideraciones sociográficas. A partir de estas observaciones induciremos las formas específicas de anomía y demanda religiosa, y presentaremos brevemente las diferentes formas de respuesta que el protestantismo entrega a estas cuestiones.

---

3) Acerca de los términos "práctica" y "hábito", compárense Bourdieu: 1979, p. 139 sigs. y Bourdieu: 1974, p. 125 sig. (*Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis* — El hábito como mediación entre la estructura y la práctica). Para la cuestión de la subjetividad en este contexto, cfr. Bourdieu: 1974, p. 7 sigs. (*Strukturalismus und soziologische Wissenschaftstheorie*— Estructuralismo y teoría de las ciencias sociales, en especial p. 18 sigs.).

1.1. Los orígenes del protestantismo en Centroamérica

Las primeras actividades misioneras protestantes en Centroamérica se realizaron bajo influencia inglesa a fines del siglo XVIII, y vinieron del Caribe (4). La Iglesia Anglicana trabaja en Belice desde el siglo XVIII, donde en 1815 levanta su primer templo; además, ya en 1768 establece sus primeros contactos con los indígenas mískitos de la costa caribeña de Honduras y Nicaragua; en esta zona, sin embargo, su primera congregación se establece recién en 1896 en Bluefields, Nicaragua. Desde las islas británicas del Caribe, además, misioneros metodistas ingleses, presbiterianos escoceses *(Scottish Presbyterians)* y bautistas ingleses *(English Baptists)* se dirigen a Belice; así como bautistas jamaicanos *(Jamaican Baptists),* metodistas wesleyanos, de la Iglesia Anglicana, episcopalianos y adventistas a Costa Rica y Panamá (5). Estas iglesias, no obstante, quedan restringidas a los inmigrantes.

Por su parte, los Hermanos Moravos (Iglesia Morava es el nombre que en América Latina recibe la *Mährische Kirche* y el de *Moravian Church* en los EE.UU.), activos desde 1849 en la costa caribeña de Nicaragua, dirigen sus actividades misioneras, en cambio, sobre todo hacia los mískitos de esta región (6); pero su trabajo no se extiende a las regiones de habla hispana.

En Guatemala, la primera misión protestante será la presbiteriana. Antes, desde 1820, en el este del país, en la frontera con Belice, existían solamente algunos contactos con el pequeño establecimiento inglés del Lago Izabal; también se sabe que en los años veinte del siglo XIX, tres hombres de negocios protestantes, Wilson y Anderson (1824) y Dunn (1827), habían vendido Biblias en la capital. Frederic Crowe, marino inglés que durante cinco años había predicado en Guatemala, había

---

4) Cfr. Nelson: 1982 y Nelson: 1983.

5) *Belice*: Iglesia de Inglaterra (*Church of England*-Anglicana), desde el siglo XVIII como iglesia colonial, primer templo en 1815; misioneros de los bautistas ingleses *(English Baptists)* 1822; metodistas ingleses *(English Methodists)* 1825; presbiterianos escoceses (Scotish Presbyterians), alrededor de 1830. *Guatemala*: sólo algunos inmigrantes; no hay misiones bajo influencia inglesa en Izabal; algunos vendedores ambulantes de Biblias. *Honduras* y *Nicaragua*: Islas de la Bahía: Iglesia Anglicana *(Church of England),* 1839, para inmigrantes de habla inglesa de las Islas Caimán; metodistas wesleyanos *(Wesleyan Methodists)* 1845; Misión Bautista de las Islas Caimán *(Bay Island Baptist Mission),* 1849; 1768, primeros contactos de la Iglesia Anglicana con los indígenas mískitos (Gracias a Dios y Zelaya), pero recién en 1896 se establece la primera congregación en Bluefields, Nicaragua; Hermanos Moravos alemanes (Iglesia Morava, *Herrnhuter*) desde 1849. *Costa Rica* (Limón): Sociedad Misionera Bautista de Jamaica *(Jamaican Baptists Missionary Society),* 1887; metodistas wesleyanos, 1894; Iglesia Anglicana, 1896; todas entre los trabajadores negros inmigrantes que provienen de las Indias Occidentales. *Panamá*: 1864, metodistas wesleyanos con inmigrantes; Iglesia Episcopal *(Episcopal Church)* en Colón, en 1864; Iglesia Anglicana, 1883, e Iglesia Adventista del Séptimo Día *(7th Day Adventists)* alrededor de 1890, ambas entre trabajadores provenientes de las Indias Occidentales. Cfr. Nelson: 1982 y Nelson: 1983.

6) Cfr. más adelante en este capítulo el excurso sobre la misión en la región costera del Caribe.

dejado fundada una escuela, sin embargo no había for-mado ninguna comunidad antes de su expulsión del país, ocurrida en 1849 (7).

En las regiones de habla hispana se establecerán misiones protestantes de importancia sólo después de que en el siglo XIX los EE.UU. logren imponerse sobre España e Inglaterra en la lucha por el predominio en América Latina, y afirmar su pretensión de dominio en el hemisferio, que ya antes habían anunciado con la Doctrina Monroe (8). Como la frontera de expansión económica hacia el oeste había sido alcanzada en el Pacífico, se trataba ahora de expandirla hacia el sur. Las misiones fueron entendidas como un instrumento de esta expansión, a la vez que como expresión de la idea de que la "Cristiana América" (entiéndase, los EE.UU.; nota del traductor), era el país de Dios en la tierra y estaba destinado a dominar en el hemisferio. En 1856, con Henry B. Pratt en Colombia, por vez primera pisó suelo latinoamericano una misión enviada por una iglesia establecida de los EE.UU. En las décadas siguientes, las misiones seguirán los caminos de la expansión del capital estadounidense en América Latina (9). Desde el punto de vista de las misiones, Richard Storrs, presidente de la "American Board of Commissioners for Foreign Mission", expresó esta relación de la siguiente forma:

> ...el comercio y el evangelio están en armonía en eso, por lo menos, que la meta de cada uno es cósmica, alcanza a toda la tierra... No es que nuestros misioneros salgan con este propósito, pero adonde sea que vayan y sus enseñanzas sentidas, ahí el camino está abierto para un comercio más amplio (10).

Las actividades de diferentes *iglesias y sociedades misioneras protestantes*, dispersas en sus comienzos, fueron coordinadas en el Congreso del "Committee on Cooperation in Latin America", efectuado en Panamá en 1916 (11); en él, las 44 *iglesias y sociedades misioneras* participantes se dividieron América Latina en zonas de operaciones (12). En lo que se refiere al protestantismo histórico y evangelical, este reparto trajo por consecuencia que hasta el presente las diferentes iglesias de una corriente protestante estén repartidas en distintos países, de manera que, por ejemplo, hay presbiterianos sólo en Guatemala, luteranos sólo en El Salvador y Honduras, la Misión Latinoamericana *(Latin America Mission)* sólo en Costa Rica, etc.

---

7) Cfr. Emery: 1970, pp. 2-14 y Zapata: 1982, p. 9 sigs. Los documentos oficiales sobre la estadía y expulsión de Crowe fueron publicados en 91 páginas por Escobar (ed.): 1984.
8) Sobre las tradiciones del apostolado estadounidense y el ascenso de los EE.UU. como poder hegemónico en el continente americano, cfr.: Wehler: 1974, p. 7 sigs. y p. 74 sigs.
9) Cfr. Bastian: 1986, p. 101 sigs.
10) Richard Storrs: *Addresses of Foreign Mission*. Boston Congregational House, 1990; citado por Bastian: 1986, p. 107 sig.
11) Cfr. Prien: 1978, p. 914 sigs y 798 sigs.
12) Uno de los grandes temas del Congreso fue el protestantismo "como aspecto religioso del panamericanismo". Bastian: 1986, p. 115.

El *protestantismo histórico y el evangelical* habían comenzado casi simultáneamente un trabajo esporádico en Centroamérica en las dos últimas décadas del siglo XIX (13), en un período que en la región estuvo marcado por los fuertes conflictos entre las fuerzas conservadoras y las liberales. Los conservadores contaban con el apoyo y la legitimación religiosa de la Iglesia Católica para su política en favor del sistema colonial y de producción feudal; por su parte, a los liberales —interesados en la modernización de la producción agraria y de las estructuras sociales, así como en relaciones autónomas con los EE.UU. a través de la economía de exportación—, el protestantismo estadounidense les venía como anillo al dedo. En concordancia con esto, la primera misión protestante para Guatemala, la presbiteriana, fue invitada al país por el gobernante liberal Justo Rufino Barrios (14). La alta capa social liberal, si bien, por lo general, ella misma no se convierte al protestantismo, lo acoge favorablemente, en especial al protestantismo histórico. Esto se debe, sobre todo, a la difusión que él hace entre los convertidos de las capas medias de una orientación con valores favorables a los EE.UU., lo mismo que por la construcción de escuelas y hospitales religiosos para estas capas sociales. El protestantismo histórico realiza esfuerzos educacionales dirigidos a las capas sociales alta y medias, mediante lo cual logra crear un contrapeso liberal al catolicismo conservador y participa directamente en el proyecto liberal. Sin embargo, por lo pronto, él quedará restringido a las capas medias. Por el contrario, el protestantismo evangelical gana adeptos para su devoción alejada del mundo entre las capas sociales bajas, y crece cuantitativamente más rápido que el protestantismo histórico y la conversión de las personas. El protestantismo evangelical busca la observancia de una rígida práctica devocional.

Las i*glesias pentecostales* comienzan su actividad misionera en la región en los años treinta del presente siglo (15). En todo caso, al igual que el conjunto del protestantismo en ese período, ellas no crecerán significativamente, a pesar de los fortísimos conflictos sociales de los

---

13) *Misiones del protestantismo histórico*: Guatemala: *Presbyterian Board of Mission* (1882); Honduras: *Episcopal Church* (1874), *Methodist Church* (1845); Nicaragua: *Herrnhuter* (Iglesia Morava) (1845), *Episcopal Church* (1896). *Misiones evangelicales*: Guatemala: Central America Mission (1899), el primer misionero de la *Church of the Nazarene* (1901); Honduras: *Central America Mission* (1896), *Wesleyan Methodist Church* (1887); Nicaragua: *Central America Mission* (1904); El Salvador: *Central America Mission (1896)*. Cfr.: Wilson/Siewert: 1986, Holland (ed.): 1981, Zapata: 1982 y Nelson: 1982.

14) A Barrios le interesaba un contrapeso religioso contra la Iglesia Católica, conservadora, para de este modo, fortalecer la posición liberal.

15) Guatemala: *Assemblies of God* (1937), *Church of God, Cleveland* (1944), *Church of the Foursquare Gospel* (1955); Honduras: *Assemblies of God* (1937), *Church of God, Cleveland* (1944), *Church of the Foursquare Gospel* (1951); Nicaragua: Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo-Jesús, México (1918), *Church of the Foursquare Gospel* (1955). Cfr.: Wilson/Siewert: 1986, Holland(ed.): 1981, Zapata: 1982.

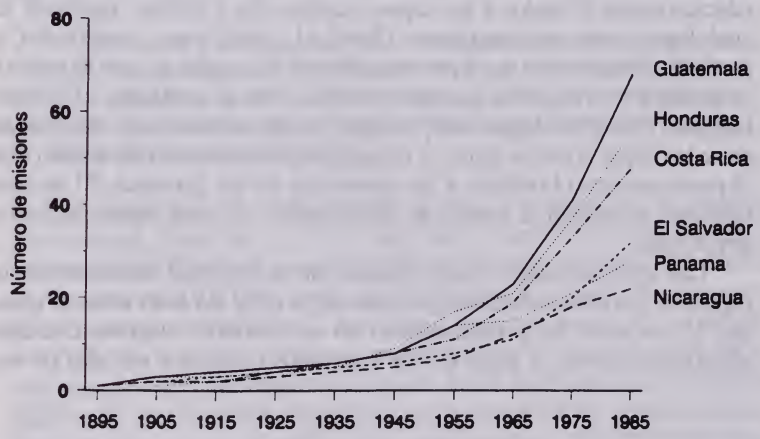
años veinte y treinta. Solamente en aquellas regiones donde tuvo lugar una fuerte reestructuración económica, por ejemplo, en enclaves bananeros como Tiquisate en Guatemala (16), se puede ver un incremento significativo del protestantismo, particularmente del movimiento pentecostal; en esos lugares, las iglesias pentecostales se orientan completamente hacia las capas bajas.

En los años setenta aparece en escena una nueva fuerza protestante que, en el aspecto religioso, recoge los intereses de las ascendentes —pero amenazadas por la protesta social— capas alta y media superior; se trata de las iglesias neopentecostales (17). En los años posteriores, paralelamente con la extensión de la crisis social y el endurecimiento de los frentes, estas iglesias lograrán una afluencia de adeptos, sobre todo entre la burguesía industrial y las nuevas capas medias profesionales.

Gráfico No. 2

Aumento de las misiones de EE.UU.

América Central, 1895-1985 (cifras absolutas)



Fuente: Wilson/Siewert: 1986

16) Cfr. el excurso sobre protestantismo y semi-integración, más adelante.
17) Guatemala: *Gospel Outreach* (1974), *Literacy and Evangelism Inc.* (1977), *World Salt Foundation Inc.* (1982), *Youth with a Mission* (1982); Honduras: *Globe Missionary Evangelism* (1976); Nicaragua: *Gospel Outreach* (1981); El Salvador: *Youth with a Mission* (1984). Cfr.: Wilson/Siewert: 1986, Holland (ed.): 1981, Zapata: 1982.

Una mirada al *crecimiento del protestantismo* (18) y al aumento de las *actividades misioneras de los EE.UU.* en Centroamérica (19), nos muestra una clara tendencia al aumento de ambas, desde los años cincuenta y sesenta. En relación con ello, no se debe perder de vista el papel que juega el cierre de China para las misiones después de la revolución, y las fuerzas misioneras que con ello quedan disponibles. En los años cincuenta, predicadores de los EE.UU. realizan en Centroamérica las primeras grandes campañas de evangelización. En 1921 en Guatemala y en 1924 en Nicaragua, Kenneth Strachan, futuro fundador de la estrategia de "Evangelización a Fondo" *(In Depth Evangelism),* había realizado ya grandes campañas, pero sin mayores resultados (20). En los años cincuenta, en todos los países centroamericanos se inicia una serie de campañas; la más importante de las cuales parece haber sido la del evangelista, practicante de la sanidad divina, T. L. Osborne en Guatemala, El Salvador y Panamá, en 1953 (21). Esta "cruzada" —término muy difundido— le confirió impulso especialmente a las iglesias pentecostales, en la mayoría de los casos en detrimento de las iglesias históricas y evangelicales.

Las campañas del Instituto de Evangelización a Fondo (*In-Depth Evangelism,* evangelical), a comienzos de los años sesenta (22), adquirieron un gran significado para el conjunto de las iglesias protestantes en Centroamérica; en ellas participaron como activistas muchos miembros de las iglesias del área. Esta estrategia tendrá repercusión en las iglesias, sobre todo por el efecto de afirmación de la propia identidad que las actividades misioneras tienen sobre los mismos laicos activistas, pero también por el incremento real del número de feligreses. Las campañas del predicador estadounidense de origen argentino, Luis Palau, a comienzos de los años setenta, también podrán contabilizar un cierto crecimiento de la membresía (23). Sin embargo, es dudoso que las exitosas noticias de un gran número de convertidos (24) digan mucho sobre el número real de nuevos miembros ganados para las iglesias

---

18) Cfr. Gráfico 1: Crecimiento del protestantismo en Centroamérica, al comienzo de este capítulo, y también el cuadro en el Apéndice 2. 1.

19) Cfr. Gráfico 2: Aumento de las misiones de los EE.UU. en Centroamérica, y también el cuadro en el Apéndice 2.2.

20) Cfr. Holland (ed.): 1981, pp. 76 y 113.

21) Cfr. Holland (ed.): 1981, pp. 76, 61 y 134.

22) Guatemala, 1962 y 1968; Honduras 1963-64; en la parte de habla hispana de Nicaragua, 1960, 1978-79, con formación de los llamados Grupos de Discipulado (en relación con "Discipleship", cfr. el capítulo sobre el neopentecostalismo en el capítulo sobre el protestantismo en los EE.UU.), 1980 (en trabajo conjunto con *Campus Crusade for Christ*); en la parte de habla inglesa de Nicaragua, 1967 y 1975; Costa Rica, 1960-61; Panamá, 1977-78, con muy escasos resultados. Cfr.: Holland (ed.): 1981, p. 113 sigs.

23) Guatemala 1971, El Salvador 1970, Honduras 1970 y 1971, Nicaragua 1975 y Costa Rica 1972. Cfr. Holland (ed.): 1981, p. 77 sig.

24) ...unos 30. 000 en la campaña de Evangelización a Fondo de 1968 en Guatemala; cfr. Holland (ed.): 1981, p. 77 sig.

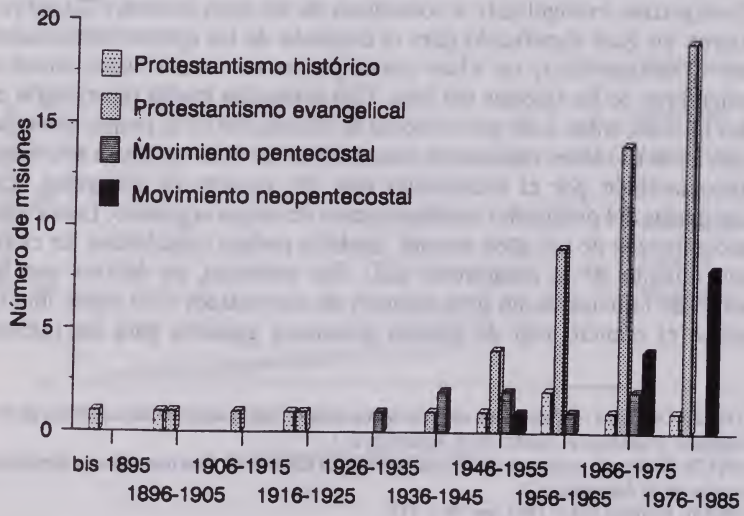
protestantes a través de campañas evangelísticas. En todo caso, es posible presumir que la permanente y creciente presencia de misiones de los EE.UU. (25), así como las presentaciones públicas de la nueva oferta religiosa de forma bastante ofensiva, hayan sido algo significativas para explicar el crecimiento del protestantismo.

En cualquier caso, hay que tener en cuenta que el protestantismo no creció en igual medida en todas las *capas sociales*; por ejemplo, solamente hacia la mitad de los años setenta, a través del movimiento neopentecostal, logra alcanzar la capa alta. Además, es importante considerar que si bien las campañas de evangelización estaban dirigidas principalmente a la población urbana, el protestantismo centroamericano es un fenómeno predominantemente rural (26), con lo que saltan a la vista las condiciones sociales que provocan en la gente la necesidad de cambiar sus lazos religiosos.

Gráfico No. 3

Nuevas Misiones de los EE.UU.

Guatemala, 1882-1985 (cifras absolutas, por décadas)



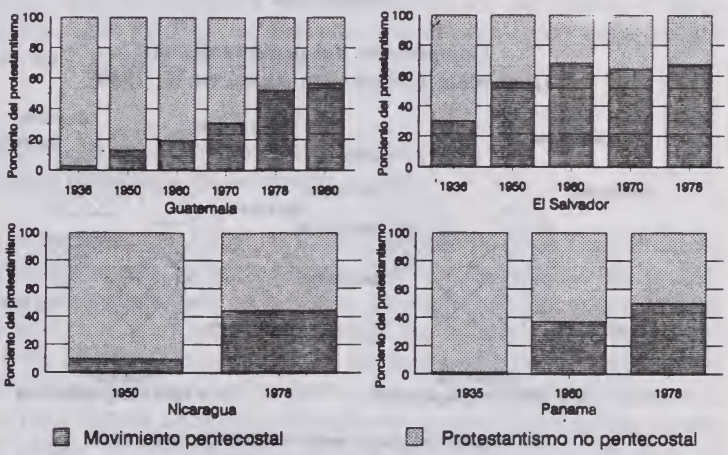
Fuentes: Wilson/Siewert: 1986; Holland (Ed.): 1981; Zapata: 1982; Resource Center: 1988.

25) Cfr. Gráfico 2: Aumento de las misiones de EE.UU. en Centroamérica, y también el cuadro en el Apéndice 2. 2.
26) Cfr., entre otros, apartado 1.2.

En lo que dice relación con el crecimiento del protestantismo, actividad misionera y situación social, es de importancia observar que no cualquier *tipo de iglesia* que sea apoyado con fuerza por actividades misioneras de los EE.UU., posee la mayor cantidad de miembros. Así, en el caso de Guatemala, se puede ver que, a pesar de que el protestantismo evangelical es el que, con ventaja, trae el mayor número de misiones de los EE.UU. al país y el pentecostal el menor (27), son las iglesias establecidas pentecostales y las agrupaciones pentecostales las que en conjunto comprenden a más de la mitad de los protestantes del país (28). Entonces, hay que agregar otros factores que deciden sobre el éxito de una nueva oferta religiosa, entre los que se debe destacar sobre todo el hecho de que el mensaje y la práctica de una iglesia correspondan de forma especial a la demanda específica de un sentido de la vida.

Gráfico No. 4

Porcentaje del movimeinto pentecostal en el conjunto del protestantismo, 1936-1980 (en %)



Fuente: Holland (Ed.): 1981.

Con respecto a la repartición del protestantismo centroamericano entre sus diferentes corrientes, se puede constatar una tendencia al incremento de la *corriente pentecostal* (29). Las iglesias pentecostales,

27) Cfr. Gráfico 3: Nuevas misiones de los EE.UU. por décadas (Guatemala), y el cuadro en el Apéndice 2. 3.

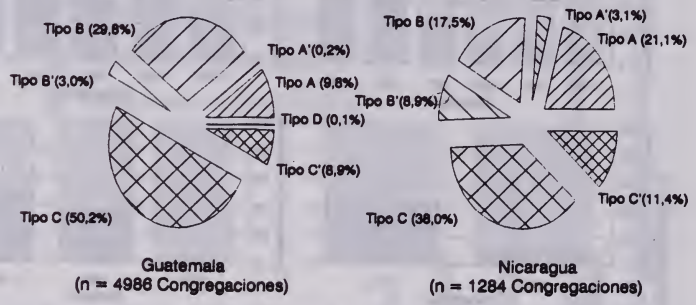
28) Cfr., entre otros, Gráfico 5: Composición del protestantismo (Guatemala y Nicaragua); cfr. también los cuadros en los apéndices 2. 11 y 2. 12.

29) Cfr. Gráfico 4: Porcentaje del movimiento pentecostal en el conjunto del protestantismo, y el cuadro en el Apéndice 2. 4.

que recién en los años treinta iniciaron sus actividades en Guatemala, en 1980 comprendían el 57, 1% de los protestantes del país, porcentaje que en Nicaragua era del 49, 4 (30). En este crecimiento se puede ver un fuerte aumento de los —aún no establecidos— grupos pentecostales (Tipo C'), así que, de las 377 (!) iglesias individuales formadas en Guatemala en 1985 (31), la mayor parte pertenece a este tipo. En relación al número de miembros, predomina, sin embargo, el protestantismo establecido y no el sectario, —también, y especialmente— en el movimiento pentecostal (32), de manera que en él son las agrupaciones establecidas las que muestran la mayor afluencia de adeptos en los últimos años. El protestantismo neopentecostal representa una nueva e importante fuerza. Aunque el número de sus miembros es todavía muy pequeño en relación al conjunto del protestantismo, tiene una alta tasa de crecimiento, si bien la extensión social está limitada a las capas media y alta en la mayoría de las iglesias de esta corriente. Esta orientación hacia las capas superiores, acompañada de la correspondiente fuerza económica, por cierto acrecienta considerablemente su dinámica y peso social.

Gráfico No. 5

Composición del protestantismo
Guatemala y Nicaragua (tipos, en %, 1980)



Fuente: Calculación según PROCADES: 1980 y 1981, tipologización propia.

---

30) Cfr. Gráfico 5: Composición del protestantismo (Guatemala y Nicaragua), en este capítulo.

31) Datos de la administración guatemalteca (Ministerio de Gobernación: Registro de Reconocimiento de Personería Jurídica; Orden alfabético de iglesias reconocidas en su personería jurídica a partir de 1973, situación en febrero de 1986) y observaciones propias (hasta febrero de 1986), comparados y ajustados de acuerdo con datos estadísticos de 1980.

32) Cfr. para Guatemala y Nicaragua, en el Gráfico 5: Composición del protestantismo (Guatemala y Nicaragua), las partes de los Tipos C y C', así también como B y B'. Para los tipos cfr. el capítulo sobre Tipología del protestantismo centroamericano en el presente volumen.

La relación entre el *protestantismo histórico y el evangelical* está marcada, tanto por la competencia para captar miembros, como por una fuerte influencia teológica del protestantismo evangelical sobre el histórico. Como ambas corrientes iniciaron sus trabajos casi simultáneamente en Centroamérica, el protestantismo histórico no pudo ocupar y solidificar fuertes posiciones en la sociedad guatemalteca antes de que se emprendiera la amplia labor conversionista por parte de las misiones evangelicales, de modo que desde el comienzo el protestantismo evangelical tiene un mayor número de iglesias que el histórico. El hecho de que en Nicaragua el protestantismo histórico cuente con una posición cuantitativa tan fuerte (33), está basado en el profundo enraizamiento que la Iglesia Morava, como iglesia étnica, tiene entre los mískitos.

El desarrollo del protestantismo en Guatemala, que hemos señalado anteriormente, no se puede separar del desarrollo de la *sociedad*. Tanto los años cincuenta, pero particularmente los sesenta, en los que el crecimiento del protestantismo comienza claramente a aumentar, se caracterizan en Centroamérica por ser años de rápidos reajustes sociales. A éstos les sigue una profunda crisis económica que empieza a fines de los setenta y que hasta hoy no ha sido superada. Se puede concluir, entonces, que las profundas transformaciones de las formas de producción y, sobre todo, la creciente polarización social, demandan nuevas formas de interpretación religiosa.

1.2. El protestantismo centroamericano como fenómeno mayormente rural

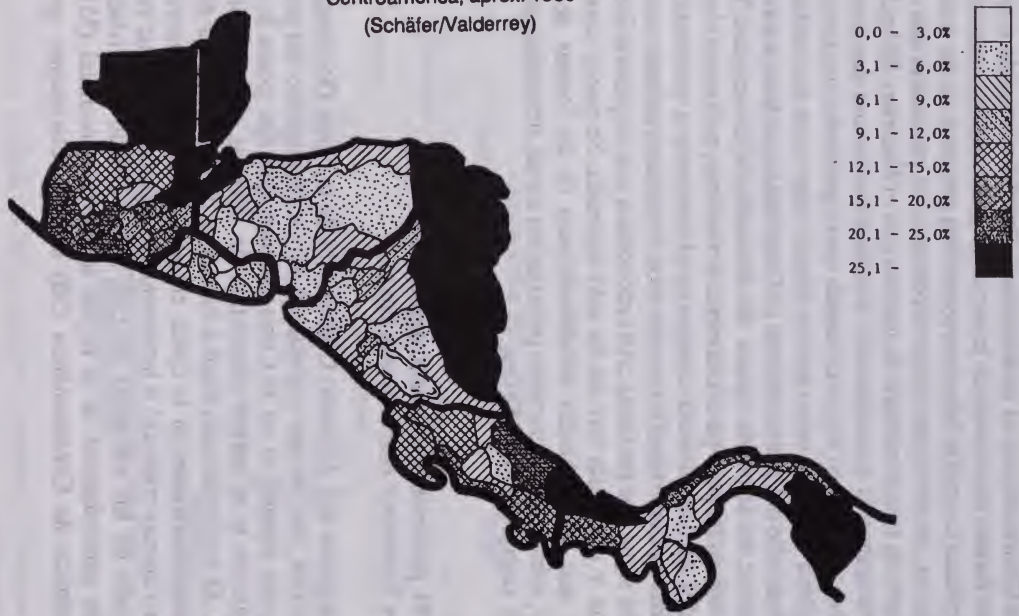
Las regiones del Altiplano Central y la de la Costa Occidental de Centroamérica, son las que registran el mayor crecimiento del protestantismo, aun cuando es en la Costa Oriental que éste posee la más larga tradición y el mayor porcentaje de adeptos entre la población (34). El protestantismo llegó a las zonas de habla hispana de los países centroamericanos en la época en que los liberales ocuparon el poder, pero apenas comenzó a incrementarse significativamente recién en la década de los cincuenta de este siglo, cuando se produce la integración agroindustrial de la región al mercado mundial (35). El mapa sinóptico de Centroamérica (36) muestra claramente que *el*

---

33) Cfr. Gráfico 5: Composición del protestantismo (Guatemala y Nicaragua).
34) Cfr. Gráfico 6: Población protestante según departamentos (Centroamérica), en este capítulo y en el Apéndice 1. 2 a 1. 5, y 2. 5 a 2. 9. Para una orientación geográfica de las reflexiones siguientes, cfr. el mapa en el Apéndice 1. 1, en el que están escritos los nombres de los departamentos de los países centroamericanos.
35) Cfr. Gráfico 1: Crecimiento del protestantismo en Centroamérica, al comienzo de este capítulo.
36) Cfr. Gráfico 6: Población protestante según departamentos (Centroamérica).

Población protestante según departamentos

Centroamérica, aprox. 1980
(Schäfer/Valderrey)



Fuentes: PROCADES: 1979-1983, y censos nacionales correspondientes, según las fuentes oficiales o según informaciones de PROCADES

protestantismo es fuerte principalmente en las *áreas rurales*; lo que muestra la relación existente entre *integración capitalista al mercado mundial* y crecimiento del protestantismo, ya que Centroamérica se integró al mercado mundial por medio de la explotación del suelo, y no a través de la industrialización (37). La agricultura continúa siendo el polo de desarrollo más importante, aun después de la industrialización a partir de los años cincuenta y sesenta (38). Por consiguiente, fue el campo, y no la ciudad, él que experimentó y padeció primero las consecuencias de las profundas transformaciones económicas y sociales. Los conflictos

> ...se evidenciaron especialmente en las zonas periféricas en donde las estructuras económicas y sociales simplemente fueron arrolladas por el sector expansionista moderno de la producción agrícola... La violencia se realizó silenciosamente en los procesos de desalojo y empobrecimiento (39).

Cuadro No. 1

Estructura social rural
Centroamérica, aprox. 1980

	Porcentaje de tierras (%)	Porcentaje de población (%)	Clase social
Campesinado sin tierra	-	27,7	} Clase baja
Minifundistas semiproletarizados	6,6	48,8	
Agricultores medianos, Pequeña industria artesanal, capataces	20,2	19,1	Clase media
Latifundistas (de ellos grandes)	73,2 (38,0)	4,4 (0,4)	Clase alta
	100,0	100,0	

Fuente: Cálculos según Boris/Rausch (ed.): 1983.

Este desarrollo legó una estructura social rural profundamente polarizada (40). Luego de un período de fuerte dinámica económica

37) Cfr. Bambirra: 1983, p. 23 sigs. y 74 sigs.
38) Cfr. Boris: 1983, p. 32 sig.
39) Sandner: 1985, p. 218.
40) Cfr. Cuadro 1: Estructura social rural (Centroamérica), en este capítulo.

basada en la dependencia externa y la polarización interna, el deterioro de los términos de intercambio en los años sesenta y setenta provoca, a fines del período, un verdadero desastre económico que va acompañado de una profunda crisis política que dura hasta nuestros días. Según Edelberto Torres Rivas (41), esta crisis adquiere el carácter de una ruptura de la continuidad del desarrollo capitalista centroamericano. En este sentido, sus consecuencias afectan gravemente no sólo a las capas bajas, sino también a las dominantes e intermedias. En el marco de este proceso de transformaciones y crisis, el protestantismo adquiere una creciente importancia principalmente en el campo, pero más tarde también en las ciudades.

Cuadro No. 2

Estructura social urbana
Centroamérica, aprox. 1980

	Porcentaje de población (%)	Clase social
Marginados (sector informal)	19,0	Clase baja
Obreros	55,0	
Pequeña industria y comercio	12,0	Clase media
Clase media dependiente	12,5	
Burguesía mediana y grande	1,5	Clase alta
	100,0	

Fuente: Cálculos según Boris/Rausch (ed.): 1983.

Las estructuras sociales en las *ciudades* permanecen estables por más largo tiempo que las del campo. Aquellas se transforman recién en los años sesenta, con los comienzos de la industrialización y el crecimiento de la burocracia, transformaciones que se expresan también, por una parte, a través de la proletarización y la marginación de algunos sectores, y por otra, mediante la formación de una nueva capa media y de una burguesía industrial (42). El porcentaje de protestantes entre la población es, en las ciudades, inferior al promedio nacional (43); lo que

41) Cfr. Torres: 1983, p. 71 sigs.
42) Cfr. Boris: 1983, p. 41 y Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 98 y 100, y más adelante.
43) Cfr. las cartas en Gráfico 6: Población protestante según departamentos (Centroamérica), en este trabajo (también Apéndice 1. 2) y el Cuadro 3: Composición del protestantismo urbano, en este capítulo.

Cuadro No. 3

Composición del protestantismo urbano en comparación con el nivel nacional Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, Panamá (Aprox. 1980, corrientes[1] en %)

	Guatemala		Nicaragua		Costa Rica		Panamá	
	Capital[2]	Nación[3]	Capital	Nación	Capital	Nación	Capital	Nación
Prot. hist.	7,9	10,0	19,4	24,2	8,2	7,0	16,5	11,6
(Prot. hist. sin departamentos de la Costa Atlántica)	-	-	(19,4)	(17,3)	(8,2)	(4,6)	(16,5)	(7,1)
Prot. evang.	35,1	32,8	36,1	26,4	40,7	35,0	40,0	41,0
Mov. pent.	56,5	57,1	44,5	49,4	51,1	58,0	43,5	47,4
Mov. neopent.	0,5	0,1	-	-	-	-	-	-
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

1 Protestantismo histórico: Tipos A y A'; protestantismo evangelical: tipos B y B'; movimiento pentecostal: tipos C y C'; movimiento neopentecostal: tipo D.
2 Composición del protestantismo a nivel de la capital.
3 Composición del protestantismo a nivel nacional.

Fuente: PROCADES: 1980 a 1983; tipologización propia.

no se explica por la suposición de que en las ciudades se hubiera realizado menos actividad misionera que en el campo, ya que, por el contrario, las grandes campañas de evangelización se han concentrado en los centros urbanos, así como también, la mayoría de las iglesias tiene sus sedes administrativas en las capitales. De modo que este bajo porcentaje debería ser atribuido más bien a las, comparadas con la situación rural, escasas transformaciones sociales ocurridas en las ciudades.

Además, si se exceptúa como caso único la región costera del Atlántico, el protestantismo histórico y el evangelical presentan en las ciudades un porcentaje superior al promedio (44), hecho que muestra, primero, los vínculos ligeramente más fuertes de ambas corrientes en el medio urbano; esta preferencia puede ser atribuida, en parte, a la vinculación más o menos intensa de las primeras actividades misioneras en las ciudades (45), e igualmente, a un cierto papel que ha jugado la orientación hacia las capas medias del antiguo protestantismo histórico (46). Los datos estadísticos (47) señalan, asimismo, que el protestantismo pentecostal tiende a estar más fuertemente representado en las regiones rurales que en las urbanas, de manera que parece haber sido capaz de dar una respuesta religiosa a los profundos trastornos sociales, que era más plausible para las víctimas.

En los apartados siguientes intentaremos presentar las situaciones específicas en las que de preferencia se origina una demanda de religión protestante. En relación con ello, el objeto de la investigación será la situación de las capas sociales dominantes y la de las intermedias.

1.3. Migración, marginación y violencia en las capas bajas

El desarraigo causado por la migración es, en muchas zonas, un factor que juega un importante papel para el crecimiento del protestantismo. Ello se puede observar, especialmente, en aquellas zonas en las

---

44) Cfr. Cuadro 3: Composición del protestantismo urbano, en este capítulo.

45) Cfr. las informaciones dispersas correspondientes en Holland (ed.): 1981. Los vínculos del protestantismo histórico y del evangelical eran fuertes en las regiones urbanas de Costa Rica, de modo que el porcentaje del protestantismo histórico en la capital es más alto que el promedio nacional; en Guatemala, las misiones del protestantismo histórico se concentran desde temprano en las regiones rurales, de ahí que el porcentaje de esta corriente en la capital se encuentra por debajo del promedio nacional. Cfr. Cuadro 3: Composición del protestantismo urbano, en este capítulo.

46) En relación a los datos estadísticos del Cuadro 3, es importante saber en este contexto que en Guatemala, junto a la capital, existen importantes subcentros urbanos como Quetzaltenango y Retalhuleu.

47) Cfr. Cuadro 3: Composición del protestantismo urbano.

que la frontera agrícola se extiende hacia regiones anteriormente no cultivadas y en aquellas donde, combinado o no con lo anterior, se explotan los recursos del subsuelo (48). Este fenómeno es observable, también allí, donde la incipiente agricultura capitalista en su fase temprana —los años cincuenta— necesitaba mano de obra (49).

Excurso: sobre protestantismo y migración

El importante rol de la migración en el crecimiento del protestantismo se muestra con especial claridad en el departamento de *El Petén*, Guatemala. En lo que dice relación con el porcentaje de protestantes en la población, está a la cabeza de las regiones centroamericanas de habla hispana con un 41,8%, del cual los pentecostales constituyen la mayoría con un 79,2% del total de protestantes. En El Petén no es posible distinguir ni un foco tradicional de misiones de una iglesia determinada que hubiera sido crucial para el desarrollo del protestantismo (50), ni tampoco se pueden detectar importantes influencias de la vecina Belice. Sin embargo, en las dos últimas décadas El Petén ha sido la zona de mayor inmigración de toda Centroamérica (51). Hasta avanzados los años cincuenta era una región de selva tropical virgen, habitada únicamente por algunos grupos de indígenas de las tierras bajas y unos pocos colonos. A partir de 1959 el gobierno favoreció el poblamiento por pequeños campesinos, lo que trajo como resultado la primera oleada de inmigrantes. En 1964, tiene ya un 9,4% de población protestante (52). En los años sesenta y setenta llegan nuevos contingentes de inmigrantes, compuestos de pequeños campesinos sin trabajo o desalojados de otras zonas. Muchos desalojos de campesinos se producen bajo el gobierno militar en el curso de los años setenta, sobre todo debido a la violenta incorporación a la producción capitalista del agro de la región norte de los departamentos vecinos de El Petén, que son Alta Verapaz, Izabal y, parcialmente, de El Quiché, la llamada "Franja Transversal del Norte". Los comienzos de la ganadería extensiva y los descubrimientos de riquezas del subsuelo, principalmente en la región fronteriza con Alta Verapaz, trajeron consigo nuevas expulsiones, así como la semiproletarización de la población rural de esta región. En aquellos lugares en que se combina el descubrimiento de riquezas del subsuelo con una semiproletarización más avanzada, el porcentaje de protestantes es bastante más alto que en el resto de El Petén. Para el período 1964-1980, estos procesos van acompañados por un crecimiento del

---

48) Estos son, sobre todo, los departamentos de El Petén, Alta Verapaz, Izabal y, parcialmente, Quiché (Guatemala), así como Jinotega y Río San Juan (Nicaragua).

49) Especialmente Escuintla, Retalhuleu, Suchitepéquez (Guatemala); El Paraíso (Honduras); Chinandega y León (Nicaragua), y los antiguos enclaves bananeros.

50) Los esfuerzos misioneros de la Iglesia Nazarena, cuyo centro estaba en Alta Verapaz (cfr. Zapata: 1982, p. 88 sigs.), no tuvieron ningún significado. En El Petén, las misiones se multiplican con la corriente inmigratoria.

51) El crecimiento de la población en Guatemala entre 1966 y 1980 es de 43, 8% (promedio anual=2, 9%); en El Petén, en el mismo período, es de 396% (promedio anual=26, 4%).

52) Esto con un promedio nacional de población protestante de alrededor de un 7,3%. El 8,2% que da el Censo Nacional, muy posiblemente se debe a un error; cfr. Stahlke: 1966, p. 116. El valor aproximado de 7,3% parece ser más adecuado.

protestantismo para el conjunto del departamento de un 344, 7%, es decir, una tasa anual promedio del 22,9% (53). El más alto crecimiento de la cantidad de protestantes en la población en este período lo muestra Alta Verapaz: desde un mínimo 1,5% en 1964 a un 13,8% en 1980, registrando así, con ventaja, el porcentaje de población más alto en el municipio que ha sufrido las transformaciones económicas más profundas (54).

El problema de la migración juega también un importante papel en el crecimiento del protestantismo en las grandes *concentraciones urbanas*. La creciente expulsión de población de la producción agrícola debido a las transformaciones operadas en ella en los años sesenta y setenta, lo mismo que la violencia militar en el campo, provocaron una huida en masa hacia las ciudades (55); de esta manera, aparecen en los centros urbanos los amplios cinturones de marginalidad que acogen a estas masas, que no pueden ser incorporadas por una producción industrial de escaso desarrollo. En esta situación de desarraigo e, inicialmente, de desorientación y desorganización en que vive esta población, las iglesias protestantes (56), especialmente las pentecostales, y en menor medida las evangelicales, jugarán un rol decisivo, él que será mayor en la medida en que la Iglesia Católica casi no está presente en las zonas suburbanas pobres (57); de acuerdo con esto, es justamente en las zonas suburbanas donde las agrupaciones pentecostales (Tipo C') están más fuertemente representadas (58).

En las zonas rurales afectadas, se conjugan la activación de la explotación capitalista, la expulsión y la migración, así como el padecimiento debido a la violencia física, para formar una especie de *síndrome de desarrollo,* cuyas víctimas —la población indígena y los inmigrantes— viven una *crisis general del conjunto de sus condiciones de vida*; crisis semejante a la que experimentan los emigrantes del campo en la anonimidad de las ciudades, al vivir bajo condiciones de marginalidad social. La situación, de los migrantes está marcada, sobre todo, por dos factores centrales: primero, por la pérdida de su ambiente social y cultural a causa del éxodo —frecuentemente forzado por la violencia o la necesidad— y, segundo, por estar librados a las dificultades de un nuevo comienzo en condiciones duras y desacostumbradas en las tierras incultas, o a las de integración o semi-integración en las formas

---

53) Esto en comparación con un crecimiento nacional promedio del protestantismo del 147,8% (promedio anual de crecimiento=9, 8%) en el mismo período.
54) En 1980, el municipio de Chiséc tenía un 32,9% de población protestante; en el conjunto del departamento de Alta Verapaz el promedio era del 13,8%.
55) Cfr. Boris: 1983, p. 51.
56) Sobre el protestantismo en las zonas suburbanas de Guatemala, cfr. Roberts: 1967.
57) Cfr. Calder: 1970, p. 137.
58) Cfr. en PROCADES: 1979 a 1983 (listas de la primera parte), los grupos que se pueden agregar al Tipo C'.

de trabajo y de vida dependientes de la producción agraria capitalista o, por fin, a las de la vida urbana. Por lo general, son las iglesias pentecostales las que entregan una respuesta a la demanda de un sentido de la vida que en estas situaciones se origina.

La *semi-integración* es también relevante entre las condiciones sociales del incremento del protestantismo en las capas bajas. El término "semi-integración" designa la subordinación o sometimiento *(Subsumtion),* apenas parcial, a determinadas formas de producción y consumo, y se refiere así a un fenómeno concomitante a la reestructuración capitalista de la economía centroamericana. La semi-integración adopta distintas expresiones, así como son diversos los grados de virulencia subjetiva que su vivencia provoca, variaciones que están de acuerdo con el grado de integración y las formas económicas dominantes en las distintas regiones. Así, ella es significativa principalmente en aquellas regiones que se encuentran en una fase incipiente de integración a la producción agraria capitalista, lo mismo que en las que esta integración se encuentra avanzada (59). No obstante, en medida creciente y de forma indirecta, —por medio de la "subordinación formal" *(Formelle Subsumtion)* y la "subordinación de mercado" *(Marktsubsumtion)* (60)— la semi-integración empieza a alcanzar también a aquellas regiones que tienen una productividad y una dinámica económica relativamente reducidas (61).

Excurso: sobre protestantismo y semi-integración

De la gran región del Suroeste de Guatemala, con un porcentaje de población protestante superior al promedio nacional, podemos tomar aquí el departamento de *Escuintla* para un examen más detenido. Este departamento cuenta con una larga historia de transformaciones económicas, iniciadas en 1936 en el municipio de Tiquisate con una plantación bananera de la United Fruit Company (UFCO) (62). El desarrollo económico cobraría sus tributos sociales:

---

59) Fuertemente integrados y con producción tecnificada: Escuintla, Retalhuleu, Suchitepéquez (Guatemala); Choluteca, El Paraíso (Honduras); Chinandega y León (Nicaragua). A través de la economía cafetalera: San Marcos, Quetzaltenango, Sololá, Chimaltenango (Guatemala); Matagalpa, Jinotega, Masaya y Carazo (Nicaragua). Integración comenzando a través de nuevos productos: entre otras, Santa Bárbara y Copán (Honduras).

60) En lo que se refiere a estos términos, cfr. la investigación de Bennholdt-Thomsen: 1980, p. 80 sigs., sobre las formas en que los pequeños productores son subordinados al mercado agrario nacional e internacional.

61) Las consecuencias sociales de esta forma indirecta de subordinación al mercado para las comunidades indígenas se pueden cfr. en la investigación sobre la comunidad de San Miguel Ixtahuacán, de Smith: 1981, p. 63 sigs. y 113 sigs. Cfr. también, más adelante, el apartado sobre protestantismo e identidad étnica.

62) Cfr. Barry/Preusch: 1986, p. 226.

A Tiquisate se le ha llamado un ejemplo excelente de efectividad productiva y de desorganización social... Alcoholismo, prostitución, relaciones familiares relajadas, fuertes antagonismos sociales —todo se encuentra en ese lugar (63).

En 1940 el misionero pentecostal estadounidense John Franklin inicia precisamente en ese municipio el trabajo de las Asambleas de Dios *(Assemblies of God)* (64). El profundo proceso de transformaciones económicas, la fuerte inmigración (65) y la, intensa y simultáneamente efectuada, propagación de la nueva oferta religiosa, provocan un rápido crecimiento del movimiento pentecostal. En el mismo período, y bajo las mismas condiciones, crece igualmente el protestantismo en Izabal y Zacapa, las otras sedes de la UFCO. En 1950, con un porcentaje de población protestante del 5,9%, Escuintla sobrepasa claramente el promedio nacional del 2,8% (66). El "boom" del algodón en los años cincuenta se extiende al departamento, acompañado de las primeras anexiones de tierras por parte de la oligarquía y el comienzo de la producción de exportación en grandes superficies con instalaciones de elaboración agroindustriales. En 1964, con un 11,2%, tiene un porcentaje de protestantes claramente superior al promedio nacional del 7,3%, dentro del cual, las iglesias pentecostales aventajan ligeramente a las históricas y evangelicales (67).

En los años sesenta se desarrolla un nuevo proceso de concentración de la propiedad junto con la industrialización e intensificación del uso de productos químicos en la producción agraria, lo que trae consigo el que se produzca un excedente de mano de obra que, en el mejor de los casos, puede seguir siendo ocupada como mano de obra estacional. Muchos habitantes emigran de la región (68). Con el trabajo estacional —al cual todavía hoy deben viajar los campesinos del Altiplano— no obstante, se transfieren algunos problemas sociales surgidos de la producción capitalista a las regiones de procedencia de los trabajadores. Otra consecuencia social del desarrollo de los años sesenta la constituye la "brusca descomposición de una pequeña burguesía rural" (69) que ahora, o debe llevar una existencia marginal como pequeños campesinos, en parte semiproletarizados, o debe emigrar. Los peones y pequeños campesinos que permanecen en la región son integrados a la producción capitalista agraria, pero sin tener acceso a su correspondiente consumo. Las tensiones sociales que se originan desatarán duras luchas laborales en los años setenta. Después de 1964, o sea, luego de consumada la subordinación a la producción capitalista y cuando la inmigración se va estancando, el protestantismo crece ya con un ritmo bajo el promedio nacional, de modo que el departamento tiene hoy un porcentaje sólo poco superior al promedio nacional de población protestante. En todo caso, la porción correspondiente al protestantismo pentecostal ha aumentado, abarcando en 1980 ya el 68,0% de los protestantes.

---

63) Dessaint: 1962, p. 349.
64) Cfr. Zapata: 1982, p. 133.
65) Cfr. Molina (ed.): 1978, p. 240.
66) Cfr. Dirección Nacional de Estadística: 1950.
67) Cálculo según Stahlke: 1966.
68) Cfr. Molina (ed.): 1978a, p. 49 y 59.
69) Molina (ed.): 1978b, p. 128.

El departamento de *Retalhuleu* que pertenece también a la misma zona económica y ha conocido un desarrollo semejante, tenía en 1980 un 24,4% de población protestante. Sin embargo, en este departamento este tipo de desarrollo comenzó muy posteriormente, en la medida que no experimentó transformaciones tempranas derivadas de la producción bananera. Aun así, en los años sesenta se produce su integración en la producción capitalista mecanizada y de uso intensivo de productos químicos tan rápidamente como en Escuintla, aunque con menos agroindustria y con una concentración de la propiedad de la tierra claramente mayor. Estos factores hacen más brusca la transformación, empujando a más personas a la marginalidad (70). Este proceso fue acompañado por un crecimiento rápido del protestantismo, el que de un porcentaje del 2,9% de la población en 1964 alcanza un 24,4% en 1980, al mismo tiempo que el movimiento pentecostal se transforma en la corriente más importante, con el 56,5% de los protestantes; dejando atrás al protestantismo histórico, que en 1964, representado sobre todo por la iglesia presbiteriana, era la principal corriente (71). Los agudos procesos de transformación y el alto grado de polarización que acarrean, y que se expresan en la marginalidad de grandes sectores de la población, traen consigo un crecimiento desproporcionadamente fuerte del protestantismo pentecostal en Retalhuleu, más que en Escuintla; tendencia que también se puede observar en regiones semejantes de otros países centroamericanos.

En *Honduras,* los departamentos de Santa Bárbara, Copán y Ocotepeque, en la frontera con Guatemala, cuentan tanto con un porcentaje de población protestante muy por encima del promedio nacional, como también con un fuerte movimiento pentecostal. Santa Bárbara y Copán han sido centros del trabajo misionero, primero de la Misión Centroamericana (*Central American Mission,* evangelical) y, posteriormente de las Asambleas de Dios y de la Iglesia de Dios, ambas pentecostales. Desde los años setenta estos departamentos viven un proceso de integración creciente a la agricultura capitalista de exportación (72). Ocotepeque posee todavía estructuras agrarias más bien tradicionales, pero constituye un importante nudo de comunicaciones entre El Salvador, Honduras y Guatemala, y es a la vez un centro de la actividad misionera de los Amigos (cuáqueros). Los departamentos vecinos de Lempira, Intibucá y La Paz, a lo largo de la frontera con El Salvador, nos proporcionan una muestra opuesta a la que acabamos de detallar. Esta región contaba en 1980 con un porcentaje de población protestante muy bajo (un promedio de 3,1%) y pocas iglesias pentecostales; además, ella está aislada y se ve poco afectada por la polarización social, de tal modo que sus formas de producción y condiciones de vida son tradicionales. En ella la demanda de religión pentecostal aparece recién en los años ochenta, junto con la corriente de refugiados provenientes de El Salvador y la creciente conflictividad y militarización de la zona (73).

En *Nicaragua* es posible reconocer una relación similar entre subordinación bajo condiciones de economía capitalista (plantaciones de café) y crecimiento

---

70) Cfr. Molina (ed.): 1978b, p. 126 sigs.

71) Cfr. Stahlke: 1966. En este caso se trata de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala.

72) Cfr. Rüppel: 1983, p. 209.

73) Testigos oculares de la región informan de un fuerte aumento de iglesias pentecostales en el curso de los años ochenta.

del protestantismo (74). En los departamentos de Jinotega y Carazo, así como parcialmente en Matagalpa y Masaya, dominaba una alta dinámica económica y social movida por la producción cafetalera que se realizaba en establecimientos de mediano tamaño, poco mecanizados y, por ende, con empleo de mano de obra más o menos numerosa; al mismo tiempo, en el transcurso de los años setenta se produce una "marginalización y debilitamiento" (75) de los productores. En el caso de Jinotega, se agrega el hecho de que el departamento se convierte en centro de inmigración donde confluyen peones y pequeños campesinos que, en los años sesenta, habían sido desalojados de Chinandega y León a causa de la industrialización de la agricultura (76). En todos los departamentos mencionados, con excepción de Masaya, el porcentaje del movimiento pentecostal en el protestantismo es alto. El porcentaje extraordinariamente alto que muestra en Matagalpa y Jinotega, se puede explicar en buena medida por el hecho de que las Asambleas de Dios tenían desde 1937 un centro misionero en Matagalpa y que, principalmente en Jinotega, pudieron desarrollar su actividad misionera casi sin competencia ninguna por parte de otras iglesias.

La marginalidad y la semi-integración son fundamentalmente fenómenos rurales (77), no obstante también se plantean como problemas en los *cinturones de pobreza de las ciudades*, precisamente para la población inmigrante, así como para los obreros industriales que, en los años sesenta y setenta, han quedado sin trabajo o han visto disminuir su nivel de ingresos (78). A comienzos de los años ochenta casi la mitad de la población urbana de Centroamérica vive en condiciones de pobreza, el 25% incluso en extrema pobreza (79), cifra que ha ido aumentando drásticamente. Este sector, o no está integrado en la producción, o solamente lo está a través de trabajos ocasionales; vive en cobertizos improvisados con tablas o tabiques de deshechos en las zonas suburbanas, y para sobrevivir dispone de ingresos muy por debajo del salario mínimo legal, al mismo tiempo que se ve confrontado cotidianamente con los patrones de consumo de las capas alta y media, al igual que con la fachada próspera del capitalismo. De esta manera, la experiencia cotidiana de los desintegrados y semi-integrados urbanos es, en forma directa y en gran medida, una experiencia de las contradicciones sociales. En estos sectores crece especialmente el protestantismo pentecostal.

♦♦♦

---

74) Para lo siguiente, cfr. en especial: Boris: 1983a, p. 269 sig. y Molina (ed.): 1978b, p. 247 sigs.

75) David Kaimowitz/Joseph R. Thome: "Nicaraguan Agrarian Reform. The First Year (1979-1980)", en: Thomas W. Walker (ed.): *Nicaragua in Revolution*. New York, NY, 1982, p. 500, citado según Boris: 1983a, p. 269 sig.

76) Uso intensivo de productos químicos, mecanización y ampliación de las tierras destinadas a la producción agroexportadoras y de alto rendimiento.

77) Cfr. Torres: 1983, p. 23.

78) Cfr. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 100. El aumento del sector terceario informal (comerciantes ambulantes, recolectores de deshechos, etc.), observable por doquier, indica también en las ciudades una marginación creciente. Sobre el problema de la marginalidad en América Latina y la vida cotidiana de los marginados, cfr. Adler: 1975.

79) Cfr. Comisión Económica para América Latina (CEPAL): 23 de noviembre de 1983, p. 9.

La semi-integración económica favorece el crecimiento del protestantismo, en especial del pentecostal, sobre todo a través del proceso de paulatina destrucción de los sistemas económicos y sociales tradicionales; así como por medio del proceso de empobrecimiento y marginación en la producción capitalista ya establecida (80), pero también bajo la integración total en la producción, en condiciones de intensa explotación del trabajo y sin tener acceso a un consumo adecuado. Las *condiciones de vida* de los sectores afectados por la semi-integración se caracterizan por fuertes *antagonismos* sociales. De esta forma, en fases de transformación continua de las estructuras económicas y sociales tradicionales, el antagonismo se establece entre éstas y las nuevas estructuras capitalistas que penetran; en fases de estructuras estables, en cambio, el antagonismo se establece más bien entre las formas de consumo de las clases sociales antagónicas. En el primer caso, la crisis posiblemente es más profunda ya que adquiere no sólo dimensiones económicas, sino también socioculturales y/o étnicas. Los procesos profundos de transformaciones, al igual que los antagonismos sociales agudos, van por lo general acompañados de un fuerte *movimiento pentecostal*. En los cinturones de pobreza de las ciudades el movimiento pentecostal se presenta frecuentemente en forma de agrupaciones pentecostales (Tipo C').

La vivencia de la *violencia física*, sobre todo en las últimas décadas, constituye una de las cargas más pesadas para la población centroamericana. El término violencia física se refiere, a diferencia de la violencia "estructural" *(Galtung)* y "simbólica" (Bourdieu/ Passeron), al atentado directo contra la integridad física (81).

En Centroamérica, la violencia física se expresa fundamentalmente como violencia política: por un lado, por parte de la guerrilla, como la resistencia en cuanto "última ratio" contra la violencia estructural del sistema dominante; por otro lado, por parte de la burguesía y del Estado, como medio para mantener al sistema en épocas de crisis. Por su objetivo explícito, la violencia política tiene siempre la doble función de eliminar al enemigo y de intimidar a su base social; debido a lo cual, tiene un fuerte componente de terror (82), especialmente cuando está dirigida

---

80) Esto es válido, por ejemplo, en los cinturones marginales, surgidos en torno a zonas de fuerte producción capitalista, como los enclaves bananeros. Cfr. en relación con Izabal, Molina (ed.): 1978b, p. 103.

81) En cualquier caso, los límites entre las diversas formas de violencia son muy fluidos, puesto que, por ejemplo, la forma terrorista de la violencia física posee fuertes componentes simbólicos y la violencia física, como violencia política, deriva del sistema de la violencia estructural.

82) Cfr. Aguilera: 1980, p. 541 sigs. "Víctima y blanco son ambos objeto del terror, pero mientras la víctima perece, el blanco reacciona al espectáculo o noticia de la destrucción con formas de acomodación y sumisión, o sea, en la mencionada reacción de deponer su resistencia o inhibir una potencial resistencia... O sea, que el objetivo primario del terror no es la destrucción de un grupo social o individuo determinado, sino el control a través de la

contra la población civil y no contra tropas combatientes (83). El efecto terrorista indirecto, de intimidar a la población civil, se puede lograr, ya sea por medio de ataques militares de gran envergadura, como por acciones expresamente dirigidas por pequeñas unidades paramilitares, los llamados "escuadrones de la muerte" (84). En este contexto, la crueldad de los métodos empleados y la indefensión e inocencia de las víctimas (85), constituyen importantes componentes tácticos para aumentar los efectos indirectos del terror.

Excurso: sobre protestantismo y violencia -1

Para el período que abarca esta sociografía es muy importante la operación contrainsurgente en la parte oriental de Guatemala, en los departamentos de Zacapa, Izabal y Chiquimula, a mediados de los años sesenta (86). El conjunto del suroeste del país (87) apenas está integrado a la economía nacional y muestra una débil dinámica económica (88), de modo que aquí se puede considerar el

---

intimidación inducida por los ejemplos de los actos de destrucción". Aguilera: 1980, p. 542. Para la problemática de la violencia y sus resultados síquicos en Guatemala, desde el punto de vista del behaviourismo, cfr. Aguilera/Romero: 1981.

83) En este sentido, la Fuerza Aérea de los EE.UU. (USAF), realizó investigaciones sociosicológicas sobre las consecuencias de los bombardeos en la Guerra de Corea, para poder medir su función como terror. Cfr. Watson: 1982, p. 106. Para la situación de la población que ha sufrido bombardeos en El Salvador, cfr. Campos/Avila: 1985.

84) Sobre el origen de los "escuadrones de la muerte" en Guatemala, Cfr.: Sharkman: 1976, p. 327 sigs.; Aguilera: 1980, p. 544 sigs. En este país estos grupos paramilitares se formaron en la década de los sesenta en cooperación con las Fuerzas Armadas regulares. Los nombres que usan, como "Mano Blanca", "Nueva Organización Anticomunista", "Ojo por Ojo", etc., buscan señalar la autonomía de estos grupos; sin embargo, en la mayoría de los casos se trata de grupos armados y dirigidos por el Ejército y financiados por la oligarquía, que si bien son clasificados como grupos terroristas de ultraderecha, coordinan sus acciones con el Ejército y son protegidos por la mayoría de los gobiernos. En 1986, un testigo ocular me informó sobre instalaciones especiales de los escuadrones de la muerte en cuarteles militares. Unidades similares actúan prácticamente en todos aquellos estados latinoamericanos en los que la "National Security Doctrine" (Doctrina de Seguridad Nacional) ha llegado a ser la doctrina militar dominante. Acerca de la llamada "Doctrina de Seguridad Nacional", cfr. Herman/Chomsky: 1979 y Herman: 1982. En el marco de las acciones militares oficiales, igualmente forman parte del repertorio las formas de terror contra la población civil. Cfr., de la gran cantidad de testimonios, el informe anual de Amnesty International, los testimonios en el Tribunal Permanente de los Pueblos: 1984, así como la reconstrucción de una masacre en Falla: 1983. Debido a sus intereses y bases sociales diferentes, la guerrilla se diferencia fundamentalmente del Ejército en el tratamiento que da a la población civil.

85) "(Las víctimas son desolladas, descuartizadas, quemadas, marcadas con hierros al rojo, enterradas vivas, empaladas, etc.) Esa crueldad no es superflua, sino que busca aumentar la seriedad de la amenaza, a fin de aumentar la inhibición a través del terror". Aguilera: 1980, p. 546.

86) Cfr., en especial, Black: 1984, p. 22; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 107 sigs.; Informationsstelle Guatemala: 1982, p. 71 sigs.; Aguilera: 1980, p. 543 sigs.; Cáceres: 1980, p. 162 sigs.

87) El Progreso, Jalapa, Chiquimula, Zacapa y algunas zonas de Izabal.

88) Cfr. Molina (ed.): 1978b, p. 108.

conflicto militar, de forma más o menos pura, como factor que posiblemente favorece el crecimiento del protestantismo.

En 1966 y 1967, el Ejército de Guatemala, con la asesoría de especialistas de los EE.UU., realizó una gran ofensiva contra la guerrilla que actuaba en Izabal, Zacapa y Chiquimula; ofensiva en la cual los militares provocaron varios miles de víctimas, en circunstancias en que la guerrilla contaba con unos 500 miembros (89). Mediante la "táctica de 'tierra arrasada' en las poblaciones sospechosas" (90), aldeas enteras fueron borradas del mapa; simultáneamente, se desarrollaban también las llamadas "medidas cívico-militares" con acciones de contenido social realizadas por los militares en beneficio de la población, a la vez que, por su parte, el gobierno conducía las llamadas "acciones de limpieza" mediante comandos terroristas paramilitares. En el período 1966-1976, la tasa de actos de violencia con motivación política en los departamentos del suroeste, es la más alta del país (91). Con todo, en la misma región, entre los años 1964 y 1980, el protestantismo sólo tiene un crecimiento promedio (92); únicamente en El Progreso y Jalapa se puede ver en este lapso un incremento, en especial del protestantismo pentecostal, que sobrepasa el promedio (93). De esta manera, en los territorios directamente sometidos al conflicto bélico, se vive un cambio religioso menor que en los territorios vecinos, expuestos más a la indirecta función de terror que tiene la guerra. Se puede concluir necesariamente entonces que, en un primer momento, la violencia no tiene por qué provocar estados anómicos, sino que, en gran parte, puede ser aceptada como algo necesario y pasajero.

Aquí es necesario hacer notar que en la parte oriental del país la guerrilla no tenía un respaldo muy grande en la población (94) la que, en parte, temía la pérdida del derecho a la propiedad junto con una victoria de los rebeldes "comunistas" (95). A través de una intensa propaganda fascista de masas en los años anteriores, una parte de la población estaba provista ya de un modelo simbólico aclaratorio frente a la violencia, el que, con todo, pudo haber atribuido suficiente plausibilidad a los frentes de guerra dentro de la zona de hostilidades militares directas. Algunas de las consecuencias del uso de la violencia que se pueden observar por lo general como "fuerte incomunicación, creciente conducta fatalista, crecimiento del interés religioso y aparición de rituales supersticiosos" (96), pudieron de esta forma ser políticamente canalizadas. En los territorios vecinos, menos polarizados pero afectados por la función de la guerra como terror y la acción de los comandos terroristas paramilitares, la ideología fascista se mostró menos efectiva como modelo aclaratorio, pues fue conducida al

---

89) Las estimaciones varían considerablemente, Black: 1984, p. 22, da una cifra total de 8.000 personas como valor intermedio.
90) Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 108.
91) Cfr. el cuadro en el Apéndice 2. 13. En estas cifras no están consideradas las víctimas provocadas directamente por las acciones bélicas.
92) Cfr. el cuadro en el Apéndice 2. 10.
93) El Progreso, 359,5% (promedio de crecimiento anual=24,0%); Jalapa, 210, 5% (promedio de crecimiento anual=14,3%). Entre 1964 y 1980, en el promedio nacional el protestantismo creció en un 147,8%, lo que equivale a un crecimiento anual de un 9,9% .
94) Cfr. Cáceres: 1980, p. 171.
95) Cfr. Black: 1984, p. 171.
96) Watson: 1982, p. 104.

absurdo por el terror de las mismas fuerzas fascistas. Por otro lado, la función de terror de la guerra tiene efectos sicológicos más gravitantes que la guerra abierta misma; quizá sea esta la razón por la cual, en los territorios situados cerca de los escenarios de la guerra, que la Mano Blanca asoló más intensamente, la proporción de protestantes es mayor que en aquellos donde se vivió la guerra entre Ejército y guerrilla en forma abierta (97).

♦♦♦

Cuadro No. 4

Víctimas civiles de operaciones militares en el Altiplano de Guatemala (1979 - 1984)

Personas que vivieron en el Altiplano antes de 1979:	*2.580.000*
Personas refugiadas del Altiplano:	1.225.600
Personas muertas (sólo según testimonios oculares):	20.000
Personas desaparecidas (bombardeos, secuestros etc.):	54.400
Personas que todavía viven en el Altiplano:	*1.300.000*

Fuente: Frank/Wheaton: 1984, p. 92.

De acuerdo con investigaciones sicológicas sobre la guerra, las personas que se encuentran afectadas directamente por los conflictos armados están menos expuestas a sus efectos sicológicos negativos que aquellos que viven en las regiones limítrofes (98). A esto se agrega que, en el aspecto síquico, los daños económicos causados por la guerra y el terror repercuten con más fuerza que la experiencia directa —pero transitoria— de la violencia física misma (99). Como es sabido, el efecto directo de la violencia, o de la experiencia colectiva de una catástrofe, genera solidaridad como primera reacción entre los afectados (100). Por otra parte, frente a una experiencia de violencia, para los

97) Según Sharkman: 1976, p. 341, éstos son los municipios de Los Amates, Morales, Río Hondo, Teculután, Zacapa y Chiquimula; excepto Zacapa y Chiquimula, todos ellos tienen un porcentaje de población protestante superior al promedio; cfr. el cálculo respectivo con base en PROCADES: 1981.

98) Cfr. Watson: 1982, p. 105 sig., quien se basa en P. E. Vernon: "Psychological Effects of Air-Raids", en: *Journal of Abnormal and Social Psychology*. Vol. 36, 1941, p. 457 sigs. Observaciones similares para Nicaragua se hacen en: Koop: 1987, p. 19.

99) Cfr. Watson: 1982, p. 106, en relación a los estudios sobre la Guerra de Corea por la USAF; sobre las observaciones recientes en Nicaragua, cfr. Koop: 1987, p. 19.

100) Esto se puede observar actualmente de forma ejemplar en las "Comunidades en Resistencia", en las zonas del Norte de Guatemala. En esas comunidades indígenas, perseguidas por los militares, se da una gran solidaridad, y las fronteras religiosas mismas han perdido validez. Esto me lo relató en 1986 un sacerdote que había trabajado durante algunos años en una de esas comunidades.

afectados los factores de toma de partido y plausibilidad de sus sistemas simbólicos de uso corriente son de suma importancia, pues ellos deciden si la agresión física sufrida se vive además como una crisis general del sentido de la vida.

Excurso: sobre protestantismo y violencia -2

La situación del *Norte de Guatemala* durante los conflictos armados *desde* 1979, confirma esto a través de algunas diferencias características con los conflictos armados de los años sesenta (101). Si tomamos como muestra al azar la aldea de Nebaj, ubicada al norte del departamento de Quiché, en el centro del conflicto armado y la represión militar, se puede percibir que en el núcleo del lugar (sin los caseríos aledaños), el protestantismo aumentó del 23, 2% de la población en 1980 al 45, 9% en 1985, es decir, prácticamente se duplicó (102). En esta zona, la resistencia de la guerrilla estaba profundamente arraigada en la población indígena; coincidentemente, las acciones militares fueron dirigidas con gran crueldad contra el conjunto de la población. Estas logran someter ampliamente la resistencia, con lo cual destruyen las esperanzas de una gran parte de la población en una pronta liberación y en un futuro humanamente digno, de manera que el terror provoca una crisis existencial del sentido de la vida. Por otra parte, los sistemas religiosos tradicionales no les ofrecen casi ninguna posibilidad de explicación religiosa frente a esa extrema dimensión de violencia que han experimentado colectivamente. El etnólogo estadounidense Benjamín N. Colby, aclara esta situación de la siguiente manera:

> Igual que una enfermedad física, esa situación terrible requiere ser entendida y necesita remedio. Pero el remedio ya no se encuentra en la devoción religiosa tradicional. No hay medios en los sistemas ixiles de divinación para tratar hechos como que aldeas enteras sean bombardeadas con *napalm,* niños sean masacrados y mujeres violadas y dejadas sin brazos ni piernas, y que hombres, mujeres y niños sean por igual torturados. No hay ninguna ceremonia de madrugada que pudiera proteger a los indígenas de ser ametrallados desde los helicópteros (103).

La huida de la población desde las zonas de combate y su internación en las llamadas "aldeas estratégicas", constituye otro factor adicional que se suma a la situación anterior. En muchos aspectos ella se asemeja a la migración económica forzada, solamente que sus síntomas son mucho más profundos. Si en estas circunstancias el número de miembros, sobre todo de las iglesias pentecostales, aumenta a saltos, aunque fuera a modo de enmienda, habría que añadir, no obstante, que un gran número de personas entran en éstas por razones

---

101) Sobre los conflictos armados de fines de los setenta y de los ochenta, cfr., en especial, Black: 1984, p. 113 sigs. ; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 109 sigs. ; Frank/Wheaton: 1984; Fried (ed.): 1983, especialmente p. 191 sigs y 239 sigs.
102) Datos propios para 1985, calculados con los valores de PROCADES del tamaño promedio de las comunidades, y comparados con los datos de PROCADES: 1981.
103) Colby: 1985, p. 52.

tácticas ya que los militares, por lo general, consideran las iglesias como apolíticas o de derecha, lo que tiende a proteger a sus miembros de la represión.

♦♦♦

El uso de la violencia, principalmente en su forma de *terror*, provoca inseguridad y crea una demanda de religión; sobre todo de tipo pentecostal. La *toma de partido de los afectados* y el éxito de su causa son relevantes para determinar si la violencia experimentada originará una mayor demanda religiosa. En este sentido, existen indicios de que el protestantismo aumenta particularmente en aquellos lugares en los que *las esperanzas y las perspectivas de futuro les han sido arrebatadas* a la gente por medio de acciones militares. El sistema religioso de las iglesias pentecostales, evidentemente, parece estar en mejor situación que los sistemas religiosos tradicionales de la población en cuestión, o que el protestantismo histórico, para satisfacer la demanda religiosa específica que la violencia origina.

1.4. El catolicismo [104]

El catolicismo, oficial y clerical, es el sistema religioso dominante desde la conquista del continente. En las zonas indígenas de Guatemala ha venido cristalizándose un sistema integral de elementos religiosos mayas y católicos. La modernizante Acción Católica actúa en Centroamérica desde los años cincuenta; debido a su estrecha cooperación con la población rural —la que había empezado con propósitos anticomunistas—, se convirtió en uno de los ejes de la resistencia campesina. Del mismo modo, amplios círculos de la Iglesia Católica, incluso miembros del episcopado, fueron atraídos por una cierta apertura hacia las cuestiones sociales; por el contrario, otros, en particular de la jerarquía, del clero nacional y católicos de las capas medias, conservaron estrictamente las viejas posiciones. Es por eso que durante los años setenta tuvo lugar una clara división entre una fracción de tendencia favorable a la oligarquía, y otra orientada por los intereses de los pobres;

---

104) Acerca del desarrollo de la Iglesia Católica en el marco de las condiciones sociales de Centroamérica, existe un número bastante grande de publicaciones, sobre las que podemos basar nuestras reflexiones. En relación al conjunto de América Latina: Alonso/Garrido: 1962; Labelle/Estrada: 1964; The Catholic University of America: 1967; Anuario Pontificio: 1953, 1967 y 1980; y Krummwiede: 1982. Referentes a Centroamérica, en especial: Alonso: 1964; Alonso: 1967; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983; Calder: 1970; Centro de Estudios Ecuménicos Latinoamericanos(ed.) sin año; Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica: 9. 1986; Crahan: 1986; Estrada: 1979; Holleran: 1974; Informationsstelle Guatemala: 1982; Meléndez: 1986; Murillo/Pochet: 1986; Opazo: 1985; Prien: 1978, p. 709 sigs. ; Richard/Meléndez (eds.): 1982. Referentes a Guatemala, en particular, cfr. Berryman: 1984. Para más títulos, cfr. las bibliografías de Meléndez: 1986a y Meléndez: 1988.

a la primera pertenecen esencialmente el alto clero y el clero nacional, estrechamente unido a los intereses burgueses; a la segunda, sobre todo el clero bajo y el extranjero. Así, en las dos últimas décadas las iglesias protestantes se enfrentaron a un catolicismo fuertemente fraccionado.

Las reflexiones siguientes parten del punto de vista general de que en los lugares en que se dan condiciones favorables para el crecimiento del protestantismo, la demanda religiosa general, es decir, también en dirección al catolicismo, es más fuerte que en otras partes (105); por consiguiente, en estas reflexiones se plantea la pregunta de si, y cómo, tiene la *Iglesia Católica* capacidad de competir con el *protestantismo*.

Una mirada panorámica sobre el conjunto de los *países centroamericanos* permite ver que la presencia notablemente más fuerte del protestantismo en Guatemala, muy probablemente tiene su origen en el decisivo y duradero debilitamiento de la Iglesia Católica provocado por los liberales desde el siglo pasado (106), combinado con una fuerte integración económica al mercado mundial (107). Una mirada en detalle, en cambio, permite observar diferencias más particulares.

Primero, podríamos observar los territorios con una *Iglesia Católica de orientación tradicional*. La situación de Chiquimula, en Guatemala (108), es bastante inequívoca; en esta zona, la presencia del santuario del llamado "Cristo Negro de Esquipulas" permite unir en forma relativamente estrecha una alta cantidad de sacerdotes y religiosas (109) con la devoción popular ladina. Al mismo tiempo, este departamento es una de las regiones económicamente menos dinámicas; de modo que en este caso podemos hablar de una zona con una tradición religiosa fuertemente arraigada que, además, apenas se ve cuestionada por transformaciones sociales. En Escuintla, la Iglesia Católica es fuerte en las estadísticas (110), pero en la Arquidiócesis de Guatemala, a la que pertenece el departamento, gran parte del clero estaba ligado a la

---

(105) En el plano estadístico, es difícil determinar la fuerza real de la Iglesia Católica pues ella en su informes no diferencia entre miembros activos y pasivos, y además, mientras ellos no se retiren expresamente, continúa incluyendo como miembros propios a quienes se han convertido al protestantismo. Por esto, para medir la presencia católica en una zona, tomaremos como punto de partida la oferta religiosa, es decir, el número total de sacerdotes y religiosas de una diócesis en relación con la población local, según el Anuario Pontificio (cfr. Anuario Pontificio: 1953, 1967 y 1980).

106) A comienzo de los años cincuenta la proporción sacerdotes/población era, en Guatemala, tres veces inferior a la de los otros países centroamericanos; calculado según Prien: 1978, p. 1068 sigs.

107) El papel de la Iglesia Católica aparece muy claro si se le compara con Costa Rica, país en el cual la integración en el mercado mundial se realizó también en forma rápida y contundente, pero donde la Iglesia Católica permaneció mucho más fuerte que en Guatemala. Sin embargo, en Costa Rica una política de reformas muy previsora impidió que los antagonismos sociales irrumpieran con tanta fuerza, como sucedió en Guatemala.

108) 11, 7% de población protestante.

109) 1: 1. 818 en el año 1967; 1: 927 en 1980 (religiosos: población).

110) 1: 1. 306 en el año 1980, con una media nacional de 1: 5. 187.

sede episcopal de la capital y pertenecía al clero nacional, de orientación más bien burguesa. En esta región, la Iglesia Católica se encontraba en una mala situación para enfrentar adecuadamente los procesos de transformación social. En la diócesis hondureña de Santa Rosa de Copán, por su parte, se combinan una orientación más bien conservadora y clerical con una carencia de personal.

Veamos ahora ejemplos de las regiones con una *Iglesia Católica más bien de orientación de base*. En Honduras, Choluteca, al igual que su vecino El Paraíso, con respecto a su integración económica, presenta condiciones muy favorables para el crecimiento del protestantismo. En Choluteca, sin embargo, a comienzos de los años sesenta se inició, con asesoría de sacerdotes canadienses, un trabajo católico de base muy activo entre los campesinos del lugar; el que en el transcurso de los años sesenta y setenta se intensificó por medio de la instalación de la llamada "Escuela Radiofónica", un centro de capacitación campesina, y la formación de predicadores laicos (Delegados de la Palabra) (111). Un desarrollo similar se efectuó en León y Chinandega, Nicaragua, donde en el mismo período la antigua Diócesis de León estableció también una Escuela Radiofónica e inició la formación de predicadores laicos, de lo que surgiría un fuerte movimiento católico de base. Del mismo modo en Guatemala, sobre todo en las diócesis de El Quiché y Cobán (Alta y Baja Verapaz), en los mismos años se desarrolla un intenso trabajo de base claramente identificado con los intereses de los campesinos indígenas oprimidos (112). Desde mediados de los años setenta, el movimiento católico de base en Centroamérica fue progresivamente objeto y víctima de persecución del terror militar, y sus muertos ascienden a varios miles (113).

El *catolicismo oficial y conservador* pudo mantener sus posiciones en todas aquellas zonas en las que no tuvieron lugar transformaciones económicas o sociales directas que lo obligaran a dar respuestas nuevas y coherentes. El catolicismo conservador ha fracasado completamente para dar una respuesta religiosa adecuada a las necesidades de los campesinos, del proletariado urbano y del subproletariado, debido a sus estrechos vínculos con la oligarquía, vínculos que recién en los últimos quince años se han ido debilitando paulatinamente.

Una respuesta de este tipo sí pudo ser ofrecida en todos aquellos lugares en los que el *movimiento católico de base* era fuerte y capaz de interpretar religiosamente la *situación social de los oprimidos* en forma adecuada para ellos. A partir de la toma de partido que de ello se

---

111) Cfr. Richard/Meléndez (eds.): 1982, p. 322 y Opazo: 1985, p. 170 y 183 sigs.
112) Cfr. Richard/Meléndez (eds.): 1982, p. 211 y 240; Sierra: 1982, p. 70; Opazo: 1985, p. 172 sigs.; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 107 sigs.
113) En 1980, el obispo de la Diócesis de El Quiché, Girardi, cerró sus oficinas de Santa Cruz del Quiché como protesta contra la persecución.

origina, este movimiento se convirtió en parte integrante y, a la vez, en víctima de la polarización política y militar. A través del fortalecimiento del *Movimiento Carismático Católico* —especialmente del ala que trabaja hacia las capas bajas— surgido en los años ochenta, parece que, tras un escepticismo inicial, el clero dominante quiere propiciar un sustituto del movimiento de base que satisfaga mejor sus intereses (114).

1.5. Crisis de legitimidad y pérdida de posición entre los sectores dominantes e intermedios

Con el descenso económico desde fines de los años setenta, *los sectores dominantes centroamericanos* entran en una profunda crisis económica y política.

Excurso: sobre las capas altas

Las *burguesías centroamericanas* (115) tienen su origen histórico fundamentalmente en la exportación de café que comienza en el siglo XIX. En correspondencia con el desarrollo económico de la región, ellas tuvieron su base en la producción agraria de exportación y en el comercio exterior a ella asociado. La industrialización comienza recién en la década de los sesenta del presente siglo, dirigida decisivamente desde el exterior y dependiente de las importaciones (116). Este proceso es en Nicaragua y, aún más, en Honduras, bastante lento, y en Guatemala, El Salvador y Costa Rica, mayor y más fuerte (117). Con la industrialización surge una burguesía industrial que se establece adicionalmente a la burguesía agraria y a la ligada al comercio exterior. Sin embargo, no es posible trazar con plena exactitud la línea divisoria entre las distintas fracciones de la burguesía, ya que se produce un entretejimiento múltiple del capital (118).

Los militares constituyen un importante factor del dominio de la burguesía; ellos están arraigados más bien en las capas intermedias, pero le sirven a la burguesía para asegurar su dominio. A causa de la crisis estructural del dominio burgués en casi toda Centroamérica, durante los últimos treinta años los militares

---

114) Sería interesante analizar el movimiento carismático católico en relación a la función social de sus dos alas, la de la capa alta y la de la capa baja; presumiblemente debe ser muy parecida a la de las iglesias neopentecostales y pentecostales.

115) No consideraremos ni la diferenciación interna ni el especial desarrollo de Nicaragua desde el triunfo de la revolución en 1979. Ambas tareas abrirían perspectivas interesantes, pero también saldrían del marco de esta sociografía interpretativa si se realizaran aquí. El autor agradece al profesor Dieter Boris de Marburgo, por informaciones telefónicas sobre las tendencias actuales de la burguesía centroamericana.

116) Sobre las premisas de la industrialización, cfr. Bambirra: 1983, p. 164 y 132; para la dependencia de la importación cfr. Torres: 1983, p. 38.

117) Cfr. Boris: 1983, p. 50 sigs. En Nicaragua se forma además una constelación especial debido a la concentración del capital en manos de la familia del dictador Somoza.

118) Torres: 1983, p. 38, prefiere hablar de una "diferenciación funcional".

han mantenido casi ininterrumpidamente el poder en sus manos (119). Desde esa posición, en Guatemala a muchos militares les fue posible enriquecerse y así, altos oficiales ascendieron socialmente a la burguesía (120). De acuerdo con Edelberto Torres Rivas (121), los elementos fundamentales de la dominación en Centroamérica son: el ejército como eje, la burguesía agraria y la burguesía industrial como actores y beneficiarias de la expansión económica, y parte de las capas medias como personal técnico y administrativo.

El marcado crecimiento económico entre 1950 y 1978 (122), así como los éxitos parciales del modelo de desarrollo modernizante, condujeron a que los grupos dominantes, sumidos en esta dinámica económica, tendieran a no advertir los problemas sociales estructurales (123). De esta manera se procreó una crisis social y política permanente que, con la recesión económica que empieza hacia fines de los años setenta (124), estallará o en conflictos armados, como en Guatemala, El Salvador y Nicaragua o, por lo menos, en el aumento de las acciones de protesta junto con la ampliación de los instrumentos coercitivos del poder: ejército, policía y grupos terroristas, como en Honduras y Costa Rica (125).

♦♦♦

Las dictaduras militares de las últimas décadas eran ya expresión de la permanente *crisis de legitimidad de la dominación burguesa* sobre el pueblo. Sin embargo, la burguesía tomó conciencia de esta crisis sólo forzadamente, y recién en los últimos diez años, cuando la factibilidad de su dominación se vio cuestionada por las sublevaciones, la militarización y la polarización general de la sociedad. Según Torres Rivas, esta crisis de legitimidad es percibida por las "clases dominantes como una gran desobediencia popular" (126). La experiencia de perder la legitimidad y el poder, o por lo menos de la posibilidad de perderlos,

---

119) Cfr. Torres: 1983, p. 74.
120) Cfr. Boris: 1983, p. 51: Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 101; Torres: 1983, p. 38 y, con detalles, Black: 1984, p. 30. Este proceso se institucionaliza en el mundo financiero mediante la fundación de un especial "Banco del Ejército".
121) Torres: 1983, p. 26.
122) Media anual de un 5, 3%, cfr. Boris: 1983, p. 31. Cfr. también Sandner: 1985, p. 214 sigs.
123) Cfr. Sandner: 1985, p. 223.
124) En 1979 el Producto Social Bruto de Centroamérica mostró un crecimiento negativo. Cfr. CEPAL: 18 de noviembre de 1983, p. 1 sig.
125) En la segunda mitad de los años ochenta, la Democracia Cristiana parece haber tomado, a través de una nueva ideología, un rol dirigente en la reintegración de la sociedad. Se trata, no obstante, de un experimento bastante dudoso, como lo demuestra el hecho de que, tanto en El Salvador como en Guatemala, siguen desarrollándose en igual medida, o aumentando, las acciones militares contra la población, de que los militares siguen controlando fuertemente el aparato del estado y de que no se ha propuesto ningún tipo de reforma estructural. En El Salvador, el experimento demócratacristiano acaba de fracasar, desembocando en la toma del gobierno por el partido de ultraderecha ARENA.
126) Torres: 1983, p. 73.

se ve reforzada por la amenaza personal de la violencia física (127), lo mismo que por la drástica reducción de las perspectivas económicas y políticas. La vieja burguesía descubre de pronto, estupefacta, que ya no puede simplemente seguir viviendo como lo había hecho por generaciones (128); y la nueva burguesía ve cortadas sus grandes perspectivas de poder que se han ligado a su rápido ascenso social en las últimas décadas.

Estos sectores sociales encauzan cada vez menos su demanda religiosa hacia la Iglesia Católica, pues ésta cobija un movimiento de base que toma una inequívoca opción política a favor de las víctimas del sistema y, además, porque en relación con la fuerte polarización social, las posiciones de la jerarquía se vuelven cada vez más moderadas y diferenciadas. Así, en la burguesía se puede escuchar a menudo la opinión de que la Iglesia Católica se ha vuelto "comunista" (129). Por el contrario, para distintos sectores de las capas dominantes, la oferta simbólica de *las agrupaciones neopentecostales establecidas* se hizo cada vez más interesante, y el número de sus iglesias se incrementó considerablemente desde comienzos de los años ochenta (130). Estas iglesias concentran su trabajo en las capitales y en las ciudades más importantes, enfocándolo hacia las capas sociales altas y sus fracciones aliadas de las capas medias.

De esta manera, hacia finales de los años setenta la crisis social afecta también a los sectores dominantes, quienes la experimentan como un profundo *cuestionamiento de la legitimidad y facticidad de su poder*. En forma creciente, *las iglesias pentecostales* darán respuesta a la demanda religiosa específica que de ello resulta. Esto se puede confirmar también por una observación hecha en El Salvador en el sentido de que, con la generalización de los conflictos sociales, a fines de los años setenta, en los barrios residenciales, las iglesias protestantes habrían "crecido en forma sorprendente" (131).

---

127) En Guatemala, desde 1966 hasta 1976, el 8% de la víctimas de la violencia política, referidas por Aguilera, eran miembros de la burguesía o empleados de confianza de alto rango; cfr. Aguilera: 1980, p. 554. A fines de los años setenta y en los ochenta, crece la amenaza, junto con el número absoluto de las víctimas de la violencia política; también es posible establecer un leve aumento relativo: alrededor del 10% del total de víctimas de la guerra en Guatemala puede ser identificado con los sectores dominantes; cfr. Washington Office on Latin-America: II, 1983, p. 13.

128) Cfr. Martín-Baró: 1984, p. 509. Hay que añadir también, como plantea Sandner: 1985, p. 225, que "el viejo recurso de la no-decisión y la no-solución de los problemas y estados de tensión sociales... perdió eficacia".

129) Así lo escuché en numerosas conversaciones informales durante mi exploración de campo en 1983, y en la investigación de campo en 1985 y 86.

130) Según una evaluación de los datos de PROCADES: 1981, en 1980 había en Guatemala cuatro iglesias neopentecostales; según cálculos propios, en 1986 eran ya quince; en cualquier caso para siete de ellas se debe tener cierta reserva, pues se encuentran todavía en una fase de cambio.

131) Palacios: 1981, p. 105.

En razón de la fuerte polarización económica y social de Centroamérica, las *capas intermedias* han sido de escaso interés para la investigación social (132). No obstante, en relación con el protestantismo histórico y el evangelical, así como con el movimiento neopentecostal, ellas desempeñan un papel nada despreciable. En Centroamérica es posible diferenciar entre tradicionales (o antiguas) y nuevas capas intermedias.

Excurso: sobre las capas intermedias

La *antigua capa media* está compuesta de un sector rural y otro urbano, ambos formados lentamente en los procesos económicos desde la época colonial. La pequeña burguesía rural guatemalteca se puede dividir, a su vez, en ladina e indígena (133); en los otros países en cambio, esta diferenciación no es necesaria. En explotaciones de entre 15 y 29 hectáreas y empleando mano de obra temporal y/o permanente, la capa media rural produce, por ejemplo, frutas y verduras para el mercado interno, o café y flores para la exportación o, también, desarrolla su actividad en el comercio y la artesanía. La capa media rural sufrió una decadencia económica durante los años setenta y ochenta, debido a varios factores: el aislamiento relativo frente a técnicas innovativas y de uso intensivo de capital; el acceso, comparativamente difícil, al crédito y a una comercialización adecuada y capaz de competir (134); al igual que el deterioro de las relaciones internacionales de intercambio. En lo que se refiere a su actividad política, esta capa se orienta más hacia las actividades locales y regionales, ocupando con frecuencia posiciones dirigentes a nivel local.

La antigua capa media urbana también se orienta hacia el mercado interno. En las ciudades centroamericanas, si se exceptúa la diferenciación de la capa media en tradicional y nueva, las formas sociales tradicionales, en sus rasgos generales, se mantuvieron hasta pasados los años sesenta (135). Esto se observa sobre todo en la "alta persistencia de la pequeña industria artesanal" (136), por ejemplo, en Guatemala y en Honduras (137). Los talleres artesanales medianos y pequeños, las pequeñas instalaciones industriales y el comercio —actividades económicas independientes y orientadas hacia el mercado interno—, representan

---

132) Por eso son poco consideradas. En Guatemala, según Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 98 sig., apenas se puede saber algo sobre su tamaño efectivo; sobre Honduras hay sólo unos pocos análisis, por ejemplo, Rüppel: 1983, p. 229 sig.; únicamente sobre El Salvador se puede saber algo más. Para el contexto de esta investigación son de destacar especialmente los trabajos sicosociales y sociológicos de Ignacio Martín-Baró; cfr. Martín-Baró: 1981, Martín-Baró: 1983, Martín-Baró: 1983a y Martín-Baró: 1984.

133) Cfr. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983. Sobre la población indígena, cfr. más adelante el apartado 1.6.

134) Como caso especialmente claro está el ejemplo de los campesinos productores de café del norte de Nicaragua, en tiempos de la dictadura de los Somoza; cfr. Boris: 1983a, p. 269 sig.

135) Cfr. Torres: 1983, p. 19.

136) Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 99.

137) Cfr. Rüppel: 1983, p. 230.

la base económica de sustentación de la antigua capa media urbana. A través de la creciente competencia industrial y la introducción de productos importados, pero, principalmente, por los problemas de venta ocasionados por la baja del poder de compra en el mercado interno durante la recesión de los años setenta, esta capa se vio fuertemente afectada (138). Si con los comienzos de la industrialización no había podido prosperar mucho, ahora, a partir de la mitad de los setenta, la *estagnación* se irá convirtiendo en lenta decadencia.

La *nueva capa media* surge recién en los años sesenta, con la industrialización y la ampliación del aparato administrativo del estado. Sus miembros pertenecen en general a las modernas y, en el amplio sentido, tecnificadas actividades económicas (ingenieros, arquitectos, científicos, médicos, abogados, docentes, funcionarios, oficiales de las fuerzas armadas, etc.). Desde los años sesenta esta capa ha experimentado un crecimiento considerable (139), y está directa o indirectamente vinculada a la expansión y modernización industrial (también a la agroindustrial) o a las tareas técnicas de la administración estatal. Esto conlleva el hecho de que para estas capas —especialmente para las que reciben remuneración— los años setenta no hayan sido tiempos de crisis, sino de ascenso económico y de incremento de sus espectativas; en los años sesenta y setenta, sectores de esta capa, pudieron asegurarse una parte mayor del producto social a costa de las masas pobres y también del "rico 5%" de la población (140). Las altas ganancias de los empresarios de servicios (abogados, médicos, etc.), los altos ingresos para el personal dirigente técnico y administrativo de la economía y el estado, aseguraron la lealtad de estos círculos hacia los detentadores del poder (141). Por medio de los altos ingresos y la creación de deseos de consumo desproporcionadamente elevados, aparejado con una ideología individualista y del rendimiento (142), este sector fue integrado al orden dominante. Pero ya en los años ochenta se vio afectado por mermas económicas considerables, y por los violentos conflictos políticos.

♦ ♦ ♦

La profunda *crisis social de los años ochenta* afecta en forma diferente a la antigua y a la nueva capa media. La única experiencia común para ambas es que, a causa de la polarización social, su posición intermedia —entre los frentes, por decirlo así— se tornará cada vez más desagradable y precaria; en relación con sus posiciones sociales, sin embargo, ambas fracciones se ven enfrentadas a efectos diferentes

---

138) Cfr. Sieglin: 1983, p. 157, para El Salvador. Esto vale en forma similar para los otros países centroamericanos.
139) En Guatemala, entre 1964 y 1980, su proporción en los asalariados urbanos subió del 6,9% al 8, 5%; cfr. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 98.
140) Para El Salvador, cfr. Sieglin: 1983, p. 156. Para El Salvador y otros países centroamericanos, cfr. también el cuadro 4 en Ellacuría: 1986, p. 859.
141) En este contexto es interesante notar que en El Salvador, en tiempos relativamente tranquilos, entre 1953 y 1968, incluso se rebajó algo los sueldos de los funcionarios; en cambio, entre 1970 y 1983, es decir, en un período de crecientes movimientos de emancipación y abiertos conflictos sociales, se les triplicó. Cfr. Sieglin: 1983, p. 156.
142) Para esto, cfr. Martín-Baró: 1981, p. 156.

de la crisis económica. Así, la fracción antigua, que no tenía lazos fuertes con las capas altas ni tampoco aspiraciones demasiado especiales, se ve enfrentada con la pérdida de sus antiguas —aunque hace tiempo *estagnadas*— bases económicas, en un lento pero constante proceso de decadencia económica. La nueva fracción, por su parte, ve en peligro su recién ganada —y por medio de nuevas pretensiones— dorada posición social con la amenaza en contra del sistema económico y social que la garantiza. De ahí que ella opte políticamente por una cuidadosa reforma del viejo orden mediante partidos demócratacristianos y neoliberales, así como por una vía económica neoliberal (143).

En relación con la *orientación religiosa*, se puede partir de la base que un alto porcentaje de la antigua capa media es católico conservador, y que la parte protestante de ella, en la segunda o tercera generación, pertenece al protestantismo histórico o al evangelical. El primero se creó, ya en los comienzos de su actividad, una cierta base en las capas medias; el segundo, que empezó ganando sus adeptos en las capas bajas, a través del ascenso social de sus miembros, en la segunda o tercera generación, se transformó cada vez más en una opción religiosa del sector bajo de la antigua capa media. Los miembros de la nueva capa media parecerían tender más hacia las alternativas carismáticas, como los católicos carismáticos o las iglesias neopentecostales (144).

1.6. Protestantismo e identidad étnica

Esta problemática es muy compleja y merece estudios de caso, detenidos y a fondo, como no pueden hacerse en el marco de este trabajo. El punto de vista macrosociológico sólo puede tratar de trazar los confines del problema.

De las culturas precolombinas centroamericanas se han conservado hasta el presente dos *grupos principales de civilizaciones indígenas*, las altas culturas del *Altiplano Central* y las culturas de las tierras bajas de la *Costa del Caribe*; estas últimas representadas en la actualidad por los mískitos, sumos y ramas en el Departamento de Zelaya, Nicaragua, y en el de Gracias a Dios, Honduras, así como por otros grupos de Panamá, que no son relevantes para el presente estudio. De los pueblos indígenas del Altiplano Central y de la Costa Occidental, después de la destrucción

---

143) Para El Salvador, cfr. Martín-Baró: 1983, p. 135 sigs.

144) Esto se puede confirmar sociográficamente a través de la ubicación de la mayoría de los templos urbanos del protestantismo histórico y del evangelical en los barrios de la antigua capa media. Por el contrario, los templos pentecostales se encuentran mayoritariamente en los lugares donde habitan las capas bajas, y los neopentecostales en las zonas de las capas altas. Este es el resultado de una pequeña muestra al azar hecha con 16 templos de todas las corrientes en Guatemala, el 30 de diciembre de 1985; en ella, orientada por las informaciones de PROCADES: 1981, se revisó la localización de los edificios en diferentes barrios.

casi completa de los pipiles en 1932 en El Salvador, únicamente en Guatemala constituyen todavía un alto porcentaje de la población (145). En este país, los indígenas (146), representados por la alta cultura maya, que se diferencia en 23 grandes grupos lingüísticos, constituían en 1985 alrededor del 54% de la población; al que se agrega un 43% de mestizos, designados como ladinos (147), y un 3% de blancos (148). En el caso de las poblaciones indígenas de las tierras bajas del Atlántico en Nicaragua y Honduras, se trata de los pueblos indígenas mískito, sumo y rama. Las reflexiones sobre la estructura social que haremos a continuación, guardan relación con la situación de los indígenas del Altiplano de Guatemala, pero con cierta cautela se pueden utilizar también para la de los indígenas de las tierras bajas; en el resto de la investigación trataremos ambas culturas por separado.

---

145) Cfr. Holland (ed.): 1981, con informaciones de cada país.
146) En lugar de otras designaciones como, por ejemplo, del lenguaje coloquial ("natural" o "indio") o también del término "indígena", con frecuencia empleado científicamente, utilizaremos básicamente el término "maya", por cierto en forma cambiante con el científico "indígena". La definición de indigenidad en relación a los pueblos maya para diferenciarlos de ladinos y criollos (blancos asentados, con ciudadanía y descendencia nacional), no se basa en diferenciaciones raciales en el sentido biológico, sino en factores sociales y culturales; cfr. Stavenhagen: 1977, p. 9 sigs. En los párrafos siguientes nos basaremos en una definición descriptiva, extraída de la comparación entre indígena y ladino de Robert Carmack: 1979, p. 49 sigs., según la cual "maya" es aquella persona cuya lengua materna es una de las lenguas autóctonas del país, que lleva vestimenta de su grupo étnico por lo menos en rudimentos, que practica la religión maya en forma pura o en el ropaje de otra religión y que reconoce, junto con la administración oficial de su localidad, una administración indígena propia. No consideramos el criterio del trabajo manual en la agricultura o en la pequeña artesanía, que propone Carmack, ya que de partida excluiría de la indigenidad a la capa media superior indígena; por otro lado, cambiamos el criterio religioso de Carmack en el sentido de que, aparte del catolicismo, pueden considerarse otras religiones que también podrían servir de ropaje de la religión maya. En este contexto, el autor agradece al doctor Emmerich Weibhaar, de la Universidad de Tubinga, su información oral de que vio a indígenas protestantes participar en ritos de la religión maya que se practican en forma oculta. Además, está claro que esta definición de la etnicidad, que se basa en características sustanciales, conlleva muchos problemas, y parece mejor susituirla por una definición que se orienta hacia relaciones sociales y la auto-identificación. Sin embargo, tal definición ya no se ha podido integrar a este ensayo.
147) La definición de ladinidad no es menos problemática que la de indigenidad. En este trabajo emplearemos también una definición descriptiva basada en Carmack: 1979, p. 49 sigs. Según Carmack, ladino es una persona que habla castellano como lengua materna en vez de alguna de las lenguas mayas, que lleva ropas occidentales en lugar de la vestimenta étnica, que la mayor de las veces es tibiamente católica y no tiene relación con la religión maya, y está integrada completamente en la administración estatal sin reconocer ninguna administración civil o religiosa indígena paralela. Esta definición incluye a las capas superiores criollas. Pero una discusión de los problemas relacionados con esto escaparía con creces a los límites de este trabajo. Sobre la cuestión de la ladinidad, cfr. Adams: 1964 y Wolf: 1983, p. 204 sigs.
148) Cfr. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 71. Los datos sobre el porcentaje de población indígena son muy diferentes y utilizables sólo como grandes valores aproximativos, ya que dependen en gran medida de los criterios socioculturales de la contabilidad.

Cuadro No. 5

Población indígena y estructura social general (Guatemala)

Población indígena		Estratificación social
Estratificación endógena	*Estratificación exógena*	*general guatemalteca*
		Clase alta
Principal, cofrade etc.: Estatus según la función en la jerarquía religioso-política tradicional del pueblo indígena.		Clase media
	Burguesía indígena (comerciantes rurales, agricultores medianos)	Estratos dependientes Estratos independientes
	Clase baja indígena (pequeños agricultores, tejedores, proletariado)	Clase baja

Fuente: Cuadro construido según Carmack: 1979.

La *situación social* actual de la población indígena se caracteriza por la sobreposición de dos tipos de relaciones de dominación. Desde la conquista colonial la población autóctona está expuesta a la dominación de los conquistadores, legitimada por el racismo, y que hoy se expresa en la dominación que los ladinos ejercen sobre los indígenas en numerosos ámbitos de la vida social. El otro tipo de relaciones de dominación se expresa en el sometimiento de la población autóctona a la economía colonial y neocolonial. Al analizar la situación de los indígenas, ambos tipos de dominación presionan en dirección a usar apreciaciones analíticas que hacen optar entre la contradicción racial o la de clase (149). En lo que sigue describiremos la situación de los

149) El criterio de las contradicciones raciales en lugar del de las de clase para una investigación sobre la población indígena, a primera vista, parece ser un punto de partida adecuado. El es empleado por los científicos sociales Carlos Guzmán-Böckler y Jean-Loup Herbert (cfr. Guzmán-Bökler/Herbert: 1970), no obstante para la presente investigación parece ser más bien un punto de partida inadecuado; en esto, cfr. además la crítica que hace Carmack: 1979, p. 312 sig. al trabajo de Guzmán-Bökler/Herbert. La contradicción entre indígena y ladino, que Herbert en su esquema muestra como la contradicción principal (cfr. Guzmán-Bökler/Herbert: 1970, p. 123), precisamente se basa en criterios económicos y confunde con ello ambos tipos de relaciones de dominación, con lo cual, bajo el peso de las contradicciones económicas secundarias, la supuesta contradicción principal pierde su valor analítico. Entonces, ambos ejes de dominación deben ser diferenciados, y para la cuestión que aquí debemos responder, la de la situación de la población autóctona en la estructura social guatemalteca, parece ser adecuada la vía de la cuestión de clase.

indígenas en la sociedad guatemalteca dentro del marco de las contradicciones de clase, apoyándonos en las investigaciones antropológicas de Carmack (150). Conforme al hecho de que en la comunidad indígena heredada, la estratificación según el estatus en la jerarquía religioso-política de la aldea es más importante que la que se establece según el acceso a los medios de producción (151), pero que, al mismo tiempo, estos últimos son precisamente los que relacionan a la comunidad indígena con el proceso de producción nacional, se puede diferenciar dos sistemas de estratificación objetivamente existentes en la población indígena: uno interno, orientado por el estatus religioso-político, y otro externo, orientado por la situación económica (152). Esto permite ver por qué la población indígena no puede acceder a la posición de las capas sociales altas de la sociedad nacional. En lo que se refiere a la sociedad indígena, en el transcurso de las últimas décadas la estratificación según los criterios económicos ha ido, con fuerza creciente, ganando influencia entre la población indígena, trastornando así a largo plazo el sistema interno de estatus definido en forma religioso-política. Este proceso, junto con una fuerte presión para adaptarse a la sociedad ladina, constituye una significativa condición para el incremento del protestantismo entre los indígenas del Altiplano Central en el pasado reciente. En las sociedades de las tierras bajas tropicales, en cambio, las transformaciones sociales y religiosas tienen otra dinámica.

Una mirada al mapa (153), permite reconocer que una parte importante de los habitantes de la *región de la Costa del Caribe* es protestante. Esta región ha estado sujeta a condiciones históricas especiales ya que, hasta entrado el siglo XIX, estuvo bajo la influencia británica. Las misiones de las iglesias históricas se remontan a esa época y son las más antiguas de Centroamérica. Debido al estrecho vínculo de estas iglesias con la influencia británica y a la llegada de trabajadores o esclavos negros de las Antillas, a estas iglesias les tocó cumplir un doble rol: primero, el de *mantener la identidad étnica* (de los mískitos contra una dominación hispanoparlante) y, segundo, el de *compensar* a los inmigrantes negros por *los padecimientos* sufridos a causa del desarraigo y de la integración a nuevas y opresivas relaciones laborales (protestantismo de inmigrantes negros). Junto a lo anterior, y en razón de la estrecha vinculación de la Costa Atlántica centroamericana con las zonas culturales de habla inglesa del Caribe, al protestantismo le ha correspondido además desempeñar una función política destacada, cual es la de la representación y aglutinación simbólica de los intereses

---

150) Cfr. Carmack: 1979, p. 318 sigs.
151) Cfr. Carmack: 1979, p. 317.
152) Cfr. el Cuadro 5: Población indígena y estructura social general (Guatemala). Carmack: 1979, p. 328 y 333 sigs., da el estímulo al diferenciar entre clase económica y estatus interno.
153) Cfr. Gráfico 6: Población protestante según departamentos (Centroamérica), en el capítulo II.

políticos antiespañoles. En este sentido, la labor de los Hermanos Moravos —hoy Iglesia Morava— entre los mískitos de Nicaragua y Honduras se convierte en un factor aglutinante de la identidad étnica y de la resistencia contra el occidente hispanoparlante de Nicaragua, que todavía hoy es de importancia (154).

Excurso: sobre la misión en la región costera del Caribe

La *misión de los Hermanos Moravos en Nicaragua* tiene su origen en especial en la iniciativa del diplomático británico Patrik Walker quien, mediante la introducción del protestantismo en el protectorado británico de la Mosquitia (hoy departamentos de Zelaya, Nicaragua y Gracias a Dios, Honduras), esperaba obtener una unión más estrecha con Gran Bretaña, una restructuración social y un deslinde simbólico frente a las pretensiones españolas, es decir, nicaragüenses, sobre la zona. La misión de los Hermanos Moravos llegó al protectorado por iniciativa británica, tras infructuosas apelaciones a la Iglesia Anglicana para que tomara estas labores. Según Lioba Rossbach, con el transcurso de los años el concepto misionero de los Hermanos Moravos se integró con la vida comunitaria indígena de los mískitos (155), con lo que se establecieron las bases para una acomodación del pietismo moravo. En 1856 los ingleses renunciaron al protectorado. En 1860, tras la reducción del territorio del antiguo protectorado a una pequeña reserva que dividió en dos la zona habitada por los mískitos y tras el posterior rápido avance de la explotación de caucho natural, tienen lugar bruscas y profundas transformaciones sociales. Con los comienzos de la crisis del caucho en 1880, se produce un movimiento religioso de revitalización y un fuerte incremento de la Iglesia Morava. Si bien este movimiento se produce sin la ayuda de los misioneros, sin embargo ellos se convierten en su punto de referencia, por ser factores de continuidad y orientación de la comunidad indígena. El movimiento tuvo como centros de gravedad las zonas inmediatas a las regiones de habla hispana de Nicaragua y aquellas más afectadas por el descenso económico y la proletarización incipiente (156). En este contexto, la misión ayudó a fortalecer, y al mismo tiempo a transformar, la identidad étnica, amenazada en esos momentos por las tensiones creadas por las pretensiones de dominación de los hispanoparlantes (157) y por la crisis social. La penetración sólo parcial de la comunidad por la misión y la actitud de los misioneros tendiente a oponerse a la integración económica en la producción capitalista, posibilitó a la larga una fuerte integración entre protestantismo e identidad étnica mískita, lo que se ve claramente, entre otras cosas, en la función

---

154) Aquí cfr., en especial, Rossbach: 1987, y Oertzen/Rossbach/Wünderich: 1990; sobre el trasfondo, cfr también Sandner: 1985, p. 91 sigs., 139 y 153 sigs.; Kahle/ Potthast: 1983 y Nelson: 1982, p. 34 sigs.

155) Al parecer, los misioneros fueron tratados como si fueran delegados del rey mískito. Rossbach: 1987, p. 75 sigs., en especial p. 78.

156) Cfr. Rossbach: 1987, p. 92.

157) Para esto, compárese la visión del mískito Wima, quienes ve la amenaza de la etnia como amenaza al conjunto de la comunidad de intereses, desde Inglaterra, pasando por Jamaica, hasta la Mosquitia; cfr. Rossbach: 1987, p. 91 sig.

de dirigentes religiosos y, a la vez, políticos de sus comunidades que con frecuencia cumplen muchos pastores mískitos (158). La ya antigua acomodación a la religión y la comunidad indígena hizo posible que en la crisis del caucho el protestantismo pudiera ser un elemento protector de una cierta continuidad étnica. El factor desencadenante del fuerte incremento del protestantismo entre los mískitos fue, mucho más que la misión, la disolución de sus tradicionales condiciones de vida debido a las transformaciones económicas y sociales, hecho dolorosamente percibido durante la crisis económica.

En relación a *Limón, Costa Rica,* se puede hablar también de un entrelazamiento específico de protestantismo e identidad étnica de los negros antillanos, trabajadores de las plantaciones.

En todas las *otras zonas de la Costa del Caribe*, parece que exclusivamente las transformaciones económicas son las que han acelerado el crecimiento del protestantismo, y que en ellas en ningún caso se puede hablar de un protestantismo étnico. En Colón y Atlántida, Honduras, así como en Izabal, Guatemala, el factor étnico prácticamente no juega ningún papel; Izabal posee una larga tradición en el cultivo del banano; Colón y Atlántida, en el aspecto económico, desde hace tiempo están más integradas a la economía (159). Al mismo tiempo, en estos territorios la estructura del protestantismo es diferente; así, la corriente histórica, relativamente débil, se encuentra frente a un movimiento pentecostal que aglutina un porcentaje comparativamente alto de protestantes (160).

♦ ♦ ♦

El *protestantismo histórico*, debido a su posición social y política de primera línea, estaba identificado con etnias ya antes de la integración de ellas a la producción capitalista. Por esto, fue capaz de brindar un cierto grado de defensa de la *identidad étnica*, tanto ante las nuevas pretensiones de dominación venidas de fuera, como ante las transformaciones sociales. En razón de esa integración anterior con la etnia, su interpretación religioso-simbólica de las nuevas experiencias sociales se contradice muy poco con los sistemas interpretativos habituales de las etnias, ahora víctimas de las transformaciones sociales; más bien, este protestantismo toma e incorpora elementos de la religión autóctona. De esta manera, sobre la base de la anterior implantación del protestantismo en una etnia y a través de los nuevos conflictos sociales y políticos, ha podido surgir un protestantismo étnico entre los mískitos de Nicaragua y los negros antillanos de Costa Rica. En la discusión sobre una mayor integración de la llamada "Costa Altlántica" (el departamento de Zelaya) en la sociedad de la Nicaragua revolucionaria después de 1979, y cuando para los mískitos se trata de mantener en

---

158) Rossbach: 1987, p. 92 sig., ve en ello una continuación del papel del chamán.
159) Sandner: 1985, p. 268 sig. ; cfr. también: Rüppel: 1983, p. 209.
160) Porcentaje del pentecostalismo (Tipos C y C') en el conjunto del protestantismo: Izabal 76% (en un promedio nacional de Guatemala del 55,3%); Limón 56,5% (promedio nacional de Costa Rica 58,0%); Atlántida 40,0%, Colón 41,1%, Gracias a Dios 6, 0% (!) (promedio nacional de Honduras 51,0%); Zelaya 40,0% (promedio nacional de Nicaragua 51,4%).

primera línea la identidad como etnia en la antigua posición antihispánica, la Iglesia Morava continúa jugando un importante papel (161).

El protestantismo histórico étnicamente orientado, sigue manteniendo una posición relativamente sólida en la costa del Caribe; sin embargo, se ve expuesto a la competencia del joven protestantismo pentecostal en todos aquellos lugares de la región afectados por las nuevas transformaciones económicas. Estas transformaciones, y el movimiento pentecostal que las acompaña, tienen una importancia decisiva para el desarrollo del protestantismo hoy en las planicies costeras del Pacífico y en el Altiplano Central, regiones en las cuales el proceso de transformación social claramente tiene otro acento que en la costa del Caribe.

La cuestión de la relación entre protestantismo y religión indígena, entendida como uno de los elementos centrales de la identidad de los indígenas, se plantea muy especialmente en la situación del *Altiplano Central* de Guatemala. La religión indígena tiene, como cualquier otra religión, una cierta consistencia y persistencia, fundamentadas en su propia estructura; pero al mismo tiempo, también está relacionada con una práctica concreta y no es posible transponerla de forma ilimitada a cualquier otra práctica social. En este sentido, las transformaciones socioeconómicas son de gran importancia para la cuestión de la relación entre ambas alternativas religiosas.

El *protestantismo* está *difundido* en Guatemala sobre todo entre la población ladina. De acuerdo al Censo Nacional (162), en 1950 el 70,7% de los protestantes era ladino y el 29,3% indígena (163); en 1973 es posible ver un cambio: sólo el 64% de los protestantes era ladino, mientras el 36% pertenecía a la población indígena (164); esta tendencia parece mantenerse. En el reparto regional del protestantismo en 1980, sin embargo, se puede observar que los departamentos con alta concentración de población indígena continúan teniendo un porcentaje menor de protestantes que aquellos con más alta proporción de población ladina (165).

---

161) Esta dinámica, por supuesto que no es tan sólo la lucha inocente de un pueblo indígena por su supervivencia cultural; figuras como Steadman Fagoth y la organización guerrillera MISURA, muestran claramente que esa resistencia étnica ha sido, secundariamente, instrumentalizada y artificialmente agudizada por la CIA. Por lo demás, la dirección de la Iglesia Morava se da cuenta perfectamente del doble filo que tiene el problema.

162) Dirección General de Estadística: 1950, Censo de Religión.

163) Al mismo tiempo eran cerca del 4,3% de los ladinos protestantes, pero sólo 1,5% de los indígenas; cfr. Whetten: 1961, p. 286.

164) Cfr. Holland (ed.): 1981, p. 71.

165) Cfr. Cuadro 6: Relación entre la porción protestante e indígena de la población (Guatemala, 1980), en este capítulo. Hay que hacer notar que los datos de población del cuadro se basan en el Censo Nacional de 1981; cfr. Instituto Nacional de Estadística: 1985. El Instituto Nacional de Estadística se basa en una estrecha definición de la indigenidad y llega al resultado de un porcentaje indígena en la población de tan sólo un 41,9%; en forma correspondiente, los porcentajes por departamento son más bajos.

Cuadro No. 6

Relación entre las porciones indígena y protestante de la población Guatemala, 1980

Departamento	Porción indíg. de la pobl. (%)	Porción prot. de la pobl. (%)	Porción prot./ Porción indíg.
Totonicapán	97,2	8,2	0,08
Alta Verapaz	89,4	13,8	0,15
El Quiché	85,2	10,5	0,17
Sololá	94,2	18,5	0,20
Huehuetenango	65,9	16,7	0,25
Chimaltenango	79,9	21,4	0,26
Quetzaltenango	60,6	21,1	0,34
San Marcos	48,5	20,7	0,43

Fuentes: Instituto Nacional de Estadística: 1985, en relación con PROCADES: 1981.

A pesar de los intensos *esfuerzos misioneros* dirigidos a la población indígena hechos desde los años veinte por la Iglesia Nazarena *(Church of Nazarene)* en Alta Verapaz (166) o por la Iglesia Metodista Primitiva *(Primitive Methodist)* y después por la Iglesia de Dios del Evangelio Completo *(Church of God, Cleveland)* en Totonicapán y El Quiché (167), en estos departamentos no pudo lograrse ningún éxito misionero contundente. La traducción del Nuevo Testamento al mam (San Marcos) y al quiché (Quetzaltenango y El Quiché) hecha por los misioneros Burgess y Peck, así como la traducción al cakchiquel (Chimaltenango) por Cameron Townsend, el posterior fundador de los "Wycilffe Bible Translators" (168), parecen haber ayudado algo a la divulgación del protestantismo entre los indígenas. En todo caso, llama la atención que la clara tendencia al incremento del protestantismo entre la población indígena, que se asienta muy posteriormente, coincide con su integración simultánea a las formas capitalistas de producción agraria bajo los mecanismos de la subordinación directa o indirecta.

166) Cfr. Zapata: 1982, p. 88 sigs. y Samandú: 1987.
167) Cfr. Zapata: 1982, p. 101 sigs. y 125 sigs.
168) Cfr. Lloret: 1976, p. 114.

En aquellos departamentos indígenas que ya en 1964 presentaban un porcentaje de población protestante similar a la media nacional (169), la *integración económica* se encontraba también más avanzada. Según Monteforte Toledo, principalmente la expansión de la producción cafetalera y la directa integración en ella, tuvieron una importante función para la "aculturación" (Monteforte) de la población indígena, que llevó a muchos incluso a rechazar la vestimenta, lengua y religión indígenas (170). La subordinación indirecta de la población indígena bajo las condiciones de producción capitalistas constituye otro factor más de la transformación cultural y religiosa. Tal factor actúa mediante la destrucción de las bases económicas que demanda la práctica de la religión indígena; si Julián Lloret, misionero de la *Central America Mission,* tiene razón cuando en su investigación concluye que "...la unidad cultural de los indios era y es el medio más poderoso para amedrentar el evangelio" (171), entonces, la integración de los indígenas al mercado nacional capitalista es realmente la clave para su conversión.

Un *ejemplo* de esto es el *municipio de San Miguel Ixtahuacán* en San Marcos (172). Este municipio tenía en 1980, según PROCADES, un porcentaje de población protestante del 25, 5% (173), o sea, muy superior al promedio nacional; lo que era así, entre otras cosas, porque debido a la creciente semiproletarización y subordinación formal, una parte de la población ya no podía participar en las festividades religiosas indígenas. En este escenario, se presentaron como alternativas religiosas tanto el conversionismo católico (Acción Católica) como el protestante, los que, según Smith, sin la decadencia —económicamente condicionada— de las prácticas religiosas indígenas, no hubiesen tenido oportunidad alguna de prosperar. Un polo opuesto es el caso de las comunidades de San Pedro Petz y San Cristóbal Cucho, que se encuentran más o menos apartadas y en gran parte son económicamente independientes. En ellas, el sistema religioso indígena en buena medida permanecía intacto y el porcentaje de protestantes del 12,3%, bastante más débil que en San Miguel, estaba por debajo del promedio nacional (174).

En un minucioso estudio sobre la relación entre modo de producción y orientación religiosa en San Antonio Aguas Calientes (Sacatepéquez),

---

169) San Marcos, Quetzaltenango, Sololá y Chimaltenango; los datos de Totonicapán nos parecen dudosos, en especial si se considera el desarrollo posterior. Cfr. los cuadros en los apéndices 2. 6. a 2. 8.

170) Cfr. Monteforte: 1959, p. 156 sigs. y 278 sigs., así como el ensayo de Dessaint: 1962.

171) Lloret: 1976, p. 146.

172) Para esto, cfr. Smith: 1981, p. 63 sigs., especialmente, 67, 113 sigs., 117 sigs., así como también 192 sigs.

173) ...en un 96% de población indígena.

174) Un desarrollo análogo encontró Kirstin Katolla-Schäfer en una investigación de campo en San Pedro la Laguna, departamento de Sololá; cfr.: Katolla-Schäfer: 1987, p. 19 sigs., 46 sigs. y, en relación a la diferencia con el pueblo vecino de orientación tradicional, Santiago Atitlán, p. 52.

Sheldon Annis muestra que la transformación cultural consiste en *desarraigar a los indígenas de la cultura del cultivo del maíz* (milpa) (175), la que está completamente entretejida con la cultura maya en general y con la religión maya que hoy continúa practicándose implícita en el catolicismo tradicional. Annis comprueba que "el surgimiento del protestantismo es una expresión de que las fuerzas que actúan contra la milpa van ocupando la vida de los pueblos" (176). La cultura del cultivo del maíz está orientada hacia la comunidad aldeana y no al intercambio nacional; mediante la fuerte integración de la economía rural, en especial de la economía indígena, en los procesos nacional e internacional de intercambio, ella fue fracturada desde fuera en la mayoría de las aldeas; como consecuencia de lo cual se produce, según Annis, una estratificación en tres capas (177):

1) los "pequeños capitalistas" *(petty capitalists)* quienes producen suficiente excedente que les permite invertir o en la expansión económica o en la participación en los ritos indígenas. Lo primero lleva a la acumulación de capital y fortalece la orientación hacia la estratificación externa; lo segundo lleva a la acumulación de "capital simbólico-religioso" (Bourdieu) en la comunidad y fortalece la orientación hacia la estratificación interna.

2) Los "tecnólogos del maíz" *(milpa-technologists),* quienes desarrollan una economía de subsistencia en su forma tradicional produciendo un pequeño excedente que, por lo general, invierten en la participación en los ritos y así, en la identidad indígena del lugar.

3) Finalmente, los "campesinos desposeídos" *(dispossessed peasants),* quienes para ganarse la vida se ven obligados a trabajar o fuera

---

175) El cultivo de la milpa es mucho más que la simple producción de un determinado producto alimenticio. La milpa, la cultura del maíz, constituye toda una forma de vida que incluye una religión y una visión del mundo correspondientes; cfr. Annis: 1987, en especial p. 31 sigs. En la milpa se combina el cultivo del maíz con el de los frijoles y hierbas (medicinales incluidas), se utiliza el suelo de forma óptima sin recargarlo y también se utiliza en forma óptima la fuerza de trabajo familiar, se utilizan los deshechos, etc.; resumiendo, se trata para empezar, de una forma de producción adaptada ecológicamente de óptima manera. La economía de la milpa por lo general produce solamente una limitada producción excedente para comercializar por lo que está adaptada a espacios pequeños; idealmente, los excedentes deberían volver a repartirse en la comunidad en las fiestas, etc., regulado esto por la práctica religioso-política y su administración. De esta manera, la milpa se condensa en la figura simbólica de la divinidad "Tierra" (mundo), que es una de las más importantes divinidades de los mayas del Altiplano Occidental de Guatemala; a su vez, la tierra es "adorada como maíz y expandidora de vida" (Leonard Schultze-Jena: *Popol Vuh. Das heilige Buch der Quiché Indianer von Guatemala*. Stuttgart/Berlin, Kohlhammer 1944, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Bd. II., citado por Katolla-Schäfer: 1987, p. 32). Finalmente, según el *Popol Vuh,* el hombre fue creado en tres actos de creación, de "masa de maíz amarillo y blanco" (Thompson: 1970, p. 334).
176) Annis: 1987, p. 10.
177) Cfr. Annis: 1987, p. 63 sigs.

de la aldea o como jornaleros o tejedores en el lugar. Esta capa no tiene ningún excedente para invertirlo en los ritos indígenas (178).

Mediante estas transformaciones económicas, dos grupos de indígenas son enajenados de la comunidad indígena, fundamentada en su organización político-religiosa. Así, para los campesinos desposeídos el protestantismo se presenta como una alternativa religiosa ya que, a bajo costo, llena el vacío religioso producido por la incapacidad material de participar en las celebraciones religiosas de la comunidad. Para los "pequeños capitalistas" (Annis) que optan por invertir en la estratificación externa para el ascenso social de su familia, el protestantismo les ayuda, como alternativa religiosa, a ratificar simbólicamente su ruptura con los deberes religiosos de la comunidad indígena (179).

Los convertidos, según sea su capa social, tienden a afiliarse a *diferentes tipos de iglesias protestantes*. En San Pedro la Laguna (Sololá) se puede ver (180) que los convertidos prósperos se organizan en iglesias evangelicales (Tipo B, como las bautistas o Centroamericana)(181), mientras que los convertidos económicamente marginados confluyen en las agrupaciones pentecostales establecidas (Tipo C, como las Asambleas de Dios, Iglesia de Dios Pentecostés de América o Príncipe de Paz) (182) y en las agrupaciones pentecostales (Tipo C', como Agape o Iglesia Peregrina). Las iglesias evangelicales disponen de un grupo más o menos fuerte de personas que participa activamente en las actividades públicas del pueblo, mientras que en las pentecostales establecidas esto se da, cuando más, en contados casos, y en las agrupaciones pentecostales falta completamente (183).

Esto guarda correspondencia con los resultados de las investigaciones realizadas por Carmack en Momostenango (Totonicapán) (184),

---

178) Annis: 1987, p. 97, estima como realista para las familias pobres, una inversión necesaria del 24% de los ingresos en los costos del ritual, si la familia desea participar debidamente.

179) El hecho objetivo de la conversión al protestantismo justamente en estos dos grupos, se encuentra documentado con abundancia en la literatura científica. Sophie Hennis: 1985, p. 37 sigs., después de estudiar literatura antropológica que trata del período 1920-1944, señala que los convertidos son de preferencia personas y grupos provenientes de los marginados y de los privilegiados.

180) Cfr. Katolla-Schäfer: 1987, p. 53 sigs.

181) Convención de Iglesias Bautistas de Guatemala *(Southern Baptists)* e Iglesia Centroamericana *(Central America Mission)*. En San Pedro la Laguna el protestantismo histórico no está presente, pero a nivel local, dos o tres congregaciones evangelicales sustituyen la función social de las iglesias históricas.

182) *Assemblies of God, Pentecostal Church of God in America;* la Príncipe de Paz es la mayor iglesia pentecostal nacional de Guatemala, y surgió de una división de las Asambleas de Dios en 1955; cfr. Zapata: 1982, p. 156.

183) Cfr. Katolla-Schäfer: 1987, p. 53 sig.

184) Para este punto y para el protestantismo en Momostenango, en general cfr. Carmack: 1979, p. 325, 334 sigs., 339 sigs., en especial 338 y 346 sig. Según PROCADES: 1981, hasta 1980 existían en el centro de Momostenango sólo comunidades de la Iglesia Metodista

que han demostrado igualmente que hay dos grupos de convertidos y dos orientaciones de la oferta religiosa. Así, por un lado, están los provenientes de grupos de sectores marginados de la población, como pequeños campesinos, tejedores artesanales y pequeños comerciantes, quienes se afilian más bien a las comunidades pentecostales u optan por la Acción Católica, conversionista (185), pero más relacionada con la comunidad indígena aldeana (186); por el otro lado, están los provenientes de grupos más prósperos de la comunidad indígena, quienes se afilian más bien al protestantismo histórico o evangelical, lo que, sin embargo, no significa que en esas iglesias no haya miembros pobres. Según Carmack, los indígenas más prósperos (187), de una manera distinta que los semiproletarizados, se encuentran en una posición intermedia culturalmente enajenada, porque ya no están integrados a la cultura tradicional, pero tampoco lo están aún en la "moderna", ladina; al mismo tiempo, sus intereses económicos exigen un campo de acción libertario lo más amplio posible, espacio que les asegura más el protestantismo histórico y el evangelical que el pentecostal.

En las *iglesias pentecostales* —sobre todo en las agrupaciones establecidas—, al cambiar de religión no se produce una fusión de la religión indígena con la protestante, comparable, digamos, con la que se da en el catolicismo tradicional (188). Todo lo contrario, lo que se efectúa es una profunda ruptura con respecto a los conceptos religiosos indígenas (189), ya que

> ...para adoptar la doctrina pentecostal el individuo inevitablemente tiene que romper con la religión tradicional, dado que percibe la causa de la 'distorsión cultural' *(Kulturverzerrung)* en las prácticas mismas de la religión tradicional (cofradía, fiesta, alcohol). Al mismo tiempo, se pasa por alto el verdadero factor causante de la 'distorsión cultural': la transformación de las condiciones de producción y la crisis sociopolítica resultante. Debido a la ruptura con el pasado, que la religión pentecostal exige a sus fieles, se la puede considerar como un fuerte factor de aculturación. Como tal es mucho más eficaz que

---

Primitiva *(Primitive Methodists)*, de la Convención Bautista *(Southern Baptists)* y de la Iglesia Adventista *(7th Day Adventists)*.

185) Sobre la Acción Católica como movimiento conversionista, cfr. Falla: 1978.

186) Cfr. Annis: 1987, p. 62.

187) A nivel nacional deben considerarse integrantes de las capas medias.

188) Según el estudio de Carmack, tanto los protestantes como la Acción Católica prohíben las prácticas de la religión tradicional, y "no existe ahora evidencia alguna de que los indígenas sean capaces de transformar efectivamente estas modernas organizaciones en otras formas similares a aquellas de carácter tradicional". Carmack: 1979, p. 49. Carmack incluye también a la Acción Católica en esta apreciación, en lo que no estoy de acuerdo completamente, pues, como plantea Annis: 1987, p. 62, la Acción Católica, a pesar de todas las diferencias, tiene también una base común con la religión tradicional, sobre todo en la orientación prioritaria hacia la comunidad indígena y, en correspondencia con ello, una menor valoración del individuo y de la sociedad no indígena.

189) Cfr. Katolla-Schäfer: 1987, p. 30 sigs. y 62 sigs.

lo que fue el catolicismo durante la 'Conquista': primero, porque la religión pentecostal no es experimentada como un componente de la violencia (estructural) sufrida, sino como la supuesta solución a los problemas surgidos; segundo, porque hace aparecer a la religión indígena misma como una causa de la miseria, debido a lo cual es preciso rechazarla enérgicamente y, tercero, porque organiza su sistema religioso partiendo de un rechazo estricto del simbolismo religioso tradicional y no permite, como el catolicismo tradicional, que los símbolos religiosos puedan ser revestidos con un doble sentido. La religión pentecostal no es un factor de continuidad de la religión y la sociedad tradicional indígena, ni en sus estructuras de organización, ni en sus prácticas de curación, ni en sus ideas religiosas. Así pues, si algunos elementos de la religión tradicional se llegasen a conservar dentro de las iglesias pentecostales, esto ocurriría solamente en *contra* de la dinámica de la religión pentecostal" (190),

como está representada en la agrupación pentecostal establecida.

En la *agrupación pentecostal* (no establecida, Tipo C'), el rechazo del entorno social y de las orientaciones religiosas válidas antes de la conversión es también muy fuerte. A diferencia del pentecostalismo, la agrupación pequeña no dispone de un aparato eclesiástico y, en consecuencia, se mantiene una producción religiosa bastante autónoma en las congregaciones. Aquí, elementos de la religión y de la práctica cultural indígena pueden cobrar más peso que en las agrupaciones establecidas. De ahí que el fuerte rechazo del entorno social no necesariamente tiene que ir —a largo plazo— combinado con el rechazo de las raíces culturales indígenas; de modo que más fácilmente se distinguirá entre el nivel económico de los problemas objetivos y su nivel étnico, en especial si dentro de la comunidad indígena se va formando una resistencia étnica, impulsada por otros grupos integrantes, por ejemplo, el protestantismo histórico. La agrupación pentecostal fácilmente se encontrará afín a este movimiento y, además, sus expresiones rituales dejan lugar para ser interpretadas desde el ángulo de los intereses étnicos.

También en el *protestantismo histórico* y, más fuerte aún en el *evangelical,* se producen profundas rupturas con la cultura indígena. Refirámonos aquí sólo al significado de la vestimenta indígena. El hecho mismo de despojarse de ella todavía puede ser aclarado mediante la pura presión económica para someterse a las condiciones de la sociedad dominada por lo ladino (191); más peso tiene el hecho de que el carácter de signo que en un alto grado poseen los dibujos en la vestimenta

---

190) Katolla-Schäfer: 1987, p. 91 sig.

191) Hennis: 1985, p. 78 sigs., en especial p. 80, hace notar que los mayas pobres frecuentemente llevan ropas ladinas porque así son empleados más fácilmente por los patrones ladinos y se les considera más capaces de relaciones económicas. Annis: 1987, p. 213, hace notar en todo caso que en los alrededores de San Antonio, la mayoría de las mujeres católicas visten la indumentaria tradicional, mientras dos tercios de las mujeres protestantes la han abandonado.

indígena se pierde entre los indígenas protestantes, lo que muy probablemente sucede por la estrecha relación de los dibujos con los contenidos religiosos indígenas. Annis (192) informa de dos tejedoras, una católica y la otra protestante (193); para la primera, el tejer y lo tejido, el dibujo y los colores, formaban un reflejo de la armonía del universo simbólico-religioso; la segunda, asociaba con los colores únicamente ideas como "alegre" o "triste".

No obstante, en el marco del protestantismo evangelical, pero principalmente en el del histórico, se puede presuponer una libertad mayor para tratar con la tradición y la sociedad indígenas que la que existe en las iglesias pentecostales. Esto es válido no sólo para los miembros prósperos, sino también para los pobres, y se basa en que estas iglesias se separan menos del entorno social y ponen un acento menor en la subjetividad religiosa. La baja tensión con la sociedad posibilita una visión más diferenciada de las tradiciones indígenas y facilita la adaptación de los elementos considerados positivos. Además, la mejor situación económica de muchos miembros implica que sufren menos presión económica para doblegarse, por ejemplo, en cuanto a su vestimenta y a la forzada conformidad con la sociedad ladina (194). Muy probablemente esto repercute también sobre los miembros más pobres de las congregaciones, ya que es de suponer que los miembros de mejor situación económica tienen mayor influencia en la jerarquía (informal) de ellas. La cooperación de algunos miembros de estas iglesias en asuntos sociales y políticos locales (195), nuevamente liga, y reconcilia de otra manera, a estas personas —y mediante ellas, también a sus congregaciones— con la comunidad local. Bajo determinadas condiciones, en estas iglesias es más fácil volver a valorar la herencia cultural indígena que en el protestantismo pentecostal establecido. Este podría ser el caso que se produce especialmente cuando en las condiciones económicas y políticas de abierta competencia de la economía nacional, los indígenas que se desenvuelven en ellas compiten con ladinos y éstos recurren a medios violentos contra aquellos, provocando así, mediante estrategias de segregación racista externas, que los indígenas vuelvan con más fuerza a su propia herencia cultural (196).

Resumiendo, podemos decir que la *religión indígena* solamente puede permanecer estable, en tanto funcionen las *estructuras de producción* a ella ligadas; si estas estructuras son destruidas, la religión

192) Cfr. Annis: 1987, p. 107 sigs., en especial 117.
193) Muy probablemente, la última es miembro de la Iglesia Centroamericana, que es la única iglesia para San Antonio enumerada por PROCADES: 1981.
194) Cfr. Hennis: 1985, p. 80.
195) Cfr. Katolla-Schäfer: 1987, p. 53.
196) Carmack: 1979, p. 350 sig. y Guzmán-Böckler/Herbert: 1970, p. 98 sig., señalan en este sentido que la burguesía indígena puede ser una fuerza emancipadora contra la dominación ladina.

indígena pronto se tornará obsoleta y tendrá que ser adaptada o sustituida. En las situaciones específicas de semi-integración y semi-proletarización, al igual que cuando se vive —más o menos conscientemente— entre dos sistemas culturales, el protestantismo pentecostal o histórico y la conversionista Acción Católica parecen ser sistemas religiosos más adecuados que la religión indígena tradicional, sea ella en su forma pura o en el envoltorio del catolicismo popular. Con la conversión se rompen los puentes con la religión indígena. El nuevo sistema simbólico de explicación del mundo reformula completamente la religión. De esta forma, en el Altiplano guatemalteco el protestantismo, sobre todo el pentecostalismo, juega un importante papel en la desintegración de la religión y la comunidad indígenas, y en la integración de los indígenas a las formas dominantes de producción social.

El efecto que en este caso ejerce el protestantismo sobre la identidad étnica en el Altiplano Central, es el contrario del que ejerce la Iglesia Morava entre los mískitos. El protestantismo histórico, sin embargo, debido a que se distancia mucho menos tajantemente de la identidad étnica existente antes de la conversión, puede rescatar el camino de volver a valorizar la cultura indígena, con lo cual, en forma parecida al caso de los mískitos en la Costa Atlántica, puede servir para defender a las culturas indígenas de presiones secundarias exteriores más fuertes. Las comunidades indígenas en el Altiplano de Guatemala no están, todavía, completamente desintegradas, de modo que un protestantismo transformado podría convertirse en un medio de contrarrestar la completa "europeización" (mediatizada por los EE.UU.) de lo que ha sido una cultura autóctona.

2. Las formas de la demanda de un sentido de la vida y de la oferta religiosa

Para empezar, resumamos: en los cerca de ciento cincuenta años de existencia de las iglesias protestantes en Centroamérica, recién después de las grandes campañas de evangelización, así como del desarrollo económico y social de los años sesenta, se puede constatar un fuerte *incremento del protestantismo*. El desarrollo económico y social parece haber sido un factor decisivo de este crecimiento y difusión. En lo relativo a su estructura, el protestantismo centroamericano es (todavía) muy similar al de los EE.UU. Probablemente la presión de las relaciones sociales sobre las iglesias, en contra de la presión de la presencia misionera estadounidense, determinará que la estructura del protestantismo también se transforme pronto.

Los protestantes de las *capas bajas* urbana y rural centroamericanas, tienden a ser creyentes primordialmente de las *iglesias pentecostales y evangelicales*; las iglesias históricas tienen también una cierta base en

estos sectores de la población. Las capas bajas son las que, de lejos, han sufrido más con los violentos y fortísimos cambios sociales, lo mismo que con la crisis y los conflictos militares; lo que ha sido acompañado de un fuerte aumento del movimiento pentecostal.

En la *antigua capa media*, el protestantismo está representado en especial por *las iglesias históricas y las evangelicales*. Con las crisis, esta capa ve en peligro sus bases económicas, que de todos modos se hallan en un proceso de *estagnación,* y reacciona endureciendo sus posiciones políticas y religiosas, ya de por sí conservadoras.

La *nueva capa media* y la *capa alta modernizante* se encuentran en un período de ascenso o en el poder, pero la crisis y los conflictos militares cuestionan su legitimidad y poder. En esta situación, estas capas sociales, fuertemente secularizadas, se dirigen en parte a las *iglesias neopentecostales*.

El *protestantismo histórico* juega un papel especial en el marco de *confrontaciones, étnicas*. Así, para los *trabajadores negros de las plantaciones,* desde su arribo a la costa oriental de Centroamérica, el protestantismo étnico es un importante factor de identidad cultural. En forma similar se desarrolla la Iglesia Morava entre los mískitos, con base en un proceso de acomodación. Para las *etnias mayas* del Altiplano de Guatemala, el protestantismo es ante todo el resultado de las bruscas transformaciones sociales a través de formas económicas capitalistas acompañadas de la destrucción de la cultura y religión indígenas. En ese contexto, la mayoría de las *iglesias pentecostales establecidas* rechazan radicalmente el legado de la cultura indígena, con lo cual, y mediante su propensión al cisma, aportan a la desintegración aún mayor de las comunidades indígenas. Las agrupaciones pentecostales autónomas, no obstante, combinan un fuerte rechazo del entorno social con la posibilidad de una revalorización de la herencia indígena a mediano plazo. En cambio, las *iglesias históricas*, por lo general, tienen una actitud más abierta en relación con la cultura indígena. En situaciones de creciente presión económica, política y militar sobre la población indígena por parte de sectores ladinos, puede desencadenarse y/o fortalecerse en las comunidades indígenas, como también dentro del protestantismo histórico, un proceso de revalorización del legado cultural indígena. La compleja dinámica protestantismo-cultura indígena no podemos discutirla ampliamente en este trabajo; ella merece ser objeto de una investigación específica. A continuación nos concentraremos más bien en tratar de aclarar las diferentes formas de demanda y oferta religiosa del protestantismo centroamericano en general.

Las condiciones sociales en las regiones y en los sectores sociales en que se observa el mayor crecimiento de la nueva oferta religiosa, representan las premisas clásicas para el *surgumiento de nuevos movimientos religiosos*. Si se toma como base para el análisis el ensayo programático de A. F. C. Wallace sobre el surgimiento de "movimientos

de revitalización" (197), se puede suponer que las condiciones anteriormente expuestas han conducido a gran parte de los individuos afectados a una situación de "distorsión cultural".

Wallace distingue cinco estadios en la formación de movimientos religiosos, de los cuales solamente los tres primeros son importantes aquí. En el estadio estable, la práctica y el sistema simbólico correspondiente están intactos y pueden asimilar cambios graduales (198). En el período de presión creciente, empiezan a transformarse las condiciones de vida —proceso que, dependiendo de las circunstancias, puede desarrollarse en forma conflictiva y rápida— (199), de manera que los sistemas simbólicos habituales ya no son aptos para explicar el "mundo". El período siguiente es el de la "distorsión cultural" (Wallace), que refuerza el proceso de desintegración entre el experimentar y el interpretar el mundo. El individuo reacciona de diferentes formas —según la intensidad de la presión y conforme a variables sociales y síquicas—, ya sea reforzando el sistema simbólico antiguo o desarrollando algunos cambios adaptativos de sus componentes, o con la regresión sicodinámica (200). En este estadio, el sistema simbólico y la práctica se encuentran en gran parte desintegrados (201); el individuo ha entrado en un estado de anomía (202), desde el cual se formula una demanda

197) Wallace: 1964. Este término no deja de ser problemático. Wallace: 1964, p. 409 sig., designa con él a una larga serie de movimientos que lo único que tienen en común es, bajo una "presión" especial de circunstancias, garantizar la supervivencia a determinados grupos e individuos, siendo de poca importancia si esto sucede por medio de la apelación a las antiguas tradiciones culturales (movimientos "revitalísticos" ["revistalistic"]), o a través de la introducción de sistemas simbólicos completamente nuevos. Un uso muy frecuente del término, como se halla también en el "Diccionario de Sociología" (Rammstedt: 1973), limita el significado del concepto del "movimiento de revitalización" a lo que Wallace llama movimiento "revitalístico". De cualquier modo, esta definición es demasiado estrecha para las presentes reflexiones; no obstante, la definición de Wallace (cfr. Wallace: 1964, p. 406) tampoco parece apropiada, pues enfatiza especialmente la modificación consciente de una cultura. El término, por ende, no lo utilizaremos más. Sin embargo, la estructuración del proceso de formación de estos movimientos que Wallace entrega, es una ayuda importante que además es aplicable sin que conlleve a la necesidad de más diferenciaciones en cuanto a la auto-conciencia de un movimiento social, ni tampoco en cuanto al contenido del sistema simbólico introducido por él.

198) "Existen técnicas culturalmente reconocidas para la satisfacción de las necesidades...", Wallace: 1964, p. 411.

199) Cfr. Wallace: 1964, p. 412.

200) La "respuesta regresiva se muestra empíricamente en el incremento de casos de alcoholismo, de pasividad extrema e indolencia, del desarrollo de relaciones de dependencia altamente ambivalentes, de actos de violencia en el grupo, de menosprecio de las costumbres de parentesco y sexualidad, de irresponsabilidad en los cargos públicos, de estados de depresión y autorreproche, y probablemente, de una larga serie de trastornos sicosomáticos y neuróticos". Wallace: 1964, p. 413.

201) "En esta fase, la cultura está interiormente distorsionada; sus elementos no están en una relación armónica, sino que se contradicen e interfieren mutuamente". Wallace: 1964, p. 413.

202) El término de anomía que Durkheim difundió en la discusión sociológica a través de su investigación sobre el suicidio, no puede ser discutido en detalle en este pasaje pero, por de pronto, será suficiente la etimología del término, a saber: "sin ley", quizá mejor "sin norma",

específica de nuevos modelos que le aclaren el mundo. Entonces comienza la fase de la reorientación con una nueva formulación del sistema simbólico, a través de la cual el individuo nuevamente entiende el mundo y aprende a localizar su propia posición en él.

Los factores sociales anteriormente descritos generan una presión sobre los individuos y grupos en Centroamérica. Ahora, se puede partir del supuesto de que las manifestaciones de anomía engendradas por esos factores, corresponden, en cierta forma, a sus condicionantes. De esta manera, es posible seguir deduciendo que a partir de una situación anómica específicamente estructurada, se desarrolla una demanda, igualmente específica, para explicar e interpretar la vida en la situación de anomía. En Centroamérica, esta demanda se dirige fundamentalmente hacia la religión.

A continuación diferenciaremos las diversas formas de anomía, de acuerdo con las condiciones en que ellas se originan.

2.1. Anomía en las capas sociales dominadas

Los factores condicionantes de la *anomía antagónico-material* han sido descritos anteriormente en los procesos de amenaza económica y física.

Al irrumpir las transformaciones económicas en la vida y economía tradicionales, la población afectada queda de tal manera librada a los efectos de estas transformaciones, que su forma de vida habitual se hace cada vez más difícil, hasta que finalmente llega a ser imposible. La posición intermedia entre dos formas sociales de existencia, de ser semi-integrado, le impide lograr estabilizar sus bases económicas de existencia y, al mismo tiempo, lo hace consciente de su estado marginal. La experiencia de amenaza latente que su situación implica, se hará manifiesta a más tardar con la agravación de la escasez económica, a través del alza de precios, del desempleo, de las constantes parcelaciones de minifundios, etc.

La violencia física, sobre todo en su forma de terror, transmite una experiencia similar. El terror actúa de una manera más difusa que la agresión abierta y clara de, por ejemplo, un ataque militar. De esta

---

debido a una "alteración del orden colectivo" (Durkheim: 1973, p. 78). No obstante, quisiera añadir unas palabras sobre la interpretación del concepto: las reflexiones siguientes no se basan en la idea de que la sociedad proporcione una estructura normativa fija y duradera, de la cual el individuo se sale por un comportamiento "desviado", poniendo así en duda la estructura social. En Centroamérica —y no sólo allí— no se trata en primer lugar de individuos enfermos (desviados); se trata sobre todo de sociedades enfermas, en las cuales "un cierto grado de malestar sicológico y una cierta 'dosis' permanente de síntomas psiquiátricos son la expresión del máximo de salud mental y de bienestar alcanzables..." (Jervis, Giovanni: *Manual crítico de psiquiatría*. Barcelona: Anagrama, 1979, p. 152, citado según Martín-Baró: 1984, p. 510).

manera, en mayor medida que la violencia abierta, el terror empuja, tanto a sus víctimas directas como a sus destinatarios indirectos, a sentirse completamente entregados a la merced de un enemigo inasible y, precisamente por eso, poderoso. Tanto en el terreno de la violencia física como en el de la violencia estructural y la simbólica, esta vaguedad refuerza la percepción de amenaza de dos maneras: primero, aumentando la reacción primaria de temor ante una amenaza concreta —por ejemplo, "de los soldados" o "de que el gobierno suba los precios de los transportes"—, hasta un miedo indefinido, el que, a su vez, puede crecer hasta adquirir las proporciones de un "miedo existencial" (203). Un desarrollo de este tipo será muy acentuado si se padece una violencia tan intensa que llegue a provocar, en quien la experimenta, un sentimiento de irrealidad (204). En segundo lugar, lo difuso de la amenaza impide una reacción clara y activa, por ejemplo, por medio de la solidaridad y la acción.

Al impedir la toma de conciencia sobre el trasfondo concreto de la violencia, se impide igualmente el control del "miedo existencial" —y viceversa (205). La única forma de superar lo difuso de la amenaza y sus consecuencias, es el poder señalar al agresor (206). En este sentido, una mirada a la situación del proletariado industrial permite realizar una diferenciación: en ese caso, la vaguedad de la amenaza económica es reducida a través de una clara delimitación —apoyada por la toma de conciencia sindical— de las condiciones de clase, en el marco de la relación entre el trabajo y el capital en la empresa, de manera que es posible una reacción política activa contra el adversario, ahora concretizado (207). Algo parecido sucede en las comunidades cristianas de base. Pero si por el contrario —como sucede con los semi-integrados, destinatarios del terror, etc.— las condiciones sociales y sus interpretaciones se esfuman, entonces no es posible una designación concreta del agresor.

Los antagonismos entre las múltiples prácticas sociales se reflejan en la colisión de las diversas formas de hábito y de sistema simbólico como, por ejemplo, de distintos sistemas de estatus o asignación de valores remitidos a bases religiosas étnicas o políticas, o de las diferentes religiones entre sí. En este marco surge la *anomía simbólico-antagónica*.

---

203) Koop: 1987, p. 20.

204) Un civil salvadoreño afectado informa sobre su experiencia con la violencia física en el sentido de que él y los otros afectados habían tenido la sensación de que, "lo que nos estaba pasando no era cierto, no era verdad". Cfr. Campos/Avila: 1985, p. 13.

205) En este sentido, las aclaraciones sobre el trasfondo de las decisiones que toma el gobierno y de los problemas que trae la guerra, en Nicaragua juegan un papel especialmente importante frente a la agresión militar. Cfr. Koop: 1987, p. 22.

206) Este efecto es conocido a través del cuento "El enano saltarín".

207) A este contexto pertenece la observación de relaciones competitivas entre pentecostales y comunistas en la clase obrera chilena. Cfr. Lalive: 1969, p. 35.

En este contexto, la semi-integración puede jugar también un rol importante en la formación de situaciones anómicas, como puede suceder, por ejemplo, en las capas medias indígenas o en los sectores proletarizados y semiproletarizados. En los estados anómicos de este tipo, el antagonismo se manifiesta como rivalidad entre distintos sistemas religiosos y/o sistemas simbólicos seculares. El conflicto entre los sistemas es muy probable que se resuelva a favor de aquél que sea capaz de explicar el antagonismo mismo. El sistema simbólico que se muestre como superior hará plausible por qué él tenía que entrar en conflicto con el sistema derrotado, lo que resulta más fácil cuando él mismo tiene una estructura dualista.

Determinadas formas de propaganda comercial y política, cargadas de racismo y clasismo, tienen una importante función en la formación de este tipo de anomía, al comunicar a los sectores dominados un sentimiento de inferioridad, reforzando así el sentimiento de amenaza, de ser víctima, y de la inutilidad de cualquier acción. La propaganda religiosa ejerce a menudo la misma función. Así, intensas prédicas conversionistas, apoyadas por películas, y centradas en la inminente condenación, refuerzan la experiencia realizada por los oyentes en los antagonismos sociales, debilitando crecientemente su situación, hasta que, finalmente, la nueva oferta religiosa misma es ofrecida como solución a la crisis.

Una característica especial de la anomía simbólico-antagónica consiste en que la percepción de las condiciones de amenaza se pueden invertir con la agravación de la situación anómica. De esta forma, en el período de creciente presión, el nuevo sistema simbólico aparece todavía como una amenaza al habitual y aceptado antiguo sistema; pero, en la fase de distorsión cultural, sobre todo cuando va acompañada de crecientes antagonismos sociales, la perspectiva cambia y se tiende a identificar al sistema simbólico antiguo como responsable de la presión anómica (208). Este hecho conduce a que los afectados tengan la impresión de que la solución de sus problemas está en la aceptación del nuevo sistema simbólico, en la transformación de su modo de pensar y de sus formas religiosas. De esta manera, la anomía simbólico-antagónica no solamente funciona en un contexto de un ascenso social que desarraiga a las personas (por ejemplo, en la capa media indígena), sino que también como un fenómeno secundario interpretativo de la anomía antagónico-material.

La *anomía privativa* es un aspecto adicional del síndrome anómico. Esta noción designa la pérdida de orientación y seguridad. En su formación, se pueden distinguir diferentes condiciones.

Así, en el caso de los refugiados y migrantes ella es especialmente evidente, y está originada por la movilidad local. En los nuevos lugares

---

208) Es el caso, por ejemplo, cuando indígenas convertidos rechazan radicalmente sus propias tradiciones étnicas. Cfr. Katolla-Schäfer: 1987, p. 91 sig.

donde se establecen o son internados, tanto migrantes como refugiados padecen a causa de la pérdida de sus condiciones originarias de vida, de la falta de orientación y de seguridad en su nuevo ambiente (209).

Una segunda variante de esta anomía es la pérdida del "lugar" político-simbólico, es decir, la conciencia actual de no haber adoptado nunca una posición política, pero ahora, debido a la polarización social, estar obligado a adoptarla. En esa situación, se toma conciencia de que la posición apolítica mantenida hasta ahora es una causa de la progresiva inseguridad y, con ello, surge la desorientación provocada por no vislumbrarse ninguna posición política que no implique nuevos peligros, esto es, que no conduzca directamente a las condiciones de la anomía antagónica. El conjunto de estos problemas provoca una profunda inseguridad y el sentimiento de que no hay escapatoria posible. Los sectores sociales más afectados en este sentido son, principalmente, los campesinos de las zonas en donde el dominio militar no está decidido (210), así como las capas medias urbanas (211). En situaciones de aumento de la polarización social, la equidistancia que los miembros de las capas medias buscan mantener frente a los partidos en conflicto es quizá la mejor expresión de la precariedad de la posición social de estas capas (212). Las capas medias no se ven implicadas en forma directa en la confrontación y polarización, y quisieran evitarlas y/o eludirlas (213). Es por eso que tienden a optar más bien por soluciones políticas antes que por soluciones militares.

En ambas variantes de esta anomía, han perdido su solidez tanto las bases sociales como las simbólicas de la vida; no solamente esas bases, sino que también las relaciones sociales y simbólicas de las que se derivan se han vuelto dudosas, por lo que es probable que en ambos casos se produzca una intensa demanda de seguridad y confianza. Sin embargo, en la segunda variante, el antagonismo político, habrá que seguir diferenciando, en el sentido de que la demanda se dirige a una posición ubicada fuera de los polos del antagonismo social, es decir, a un "tercer lugar". En la primera, la migración y el ser refugiado, el factor "nostalgia", o en otras palabras, la existencia de un determinado punto de orientación para un individuo o un grupo, juega un importante

---

209) Para una sintomática específica, cfr. Campos/Avila: 1985, p. 10 y 14, así como Martín-Baró: 1984, p. 506.

210) Las investigaciones del sicólogo social, Napoleón Campos, sobre las zonas de guerra en El Salvador, confirman esto; información oral de Campos (mayo de 1985). Cfr. también las suposiciones de Martín-Baró: 1983a, p. 141, en el sentido de que campesinos de las zonas de conflicto toman posiciones evasivas, en parte parecidas a las de las capas medias.

211) Cfr. Martín-Baró: 1983, p. 141; Samayoa: 1987, p. 22. Parece también significativo un caso de la guerra de liberación argelina en Fanon: 1981, p. 229 sigs., el "Caso N° 2".

212) Cfr. Martín-Baró: 1983a, p. 134 sig. Los miembros de las capas medias entrevistados por Martín-Baró tienen juicios igualmente negativos tanto para los militares como para la guerrilla.

213) Cfr. Martín-Baró: 1983a, p. 136 y 141.

papel, ya que él se puede convertir en la base de una fuerte solidaridad grupal y en un incentivo para buscar superar la situación de inseguridad a través de la actividad política y social. Por el contrario, en la segunda, se trata de encontrar un lugar que ofrezca la posibilidad de sobrevivir a la sombra del conflicto.

De este modo, en las capas bajas y en el sector inferior de las capas medias, la situación anómica crea una demanda de *interpretación de los antagonismos sociales* y de su propia situación como víctimas de estos conflictos, al igual que una demanda de *seguridad* dentro de estas inseguras condiciones de vida. En relación a las capas medias, la demanda de seguridad debemos verla en forma más diferenciada. Así, para las capas medias tradicionales, seguridad significa estabilidad e inapelabilidad de lo que han conseguido y, en consecuencia, la demanda religiosa será dirigida a las representaciones simbólicas de la inmutabilidad. Para la fracción modernizante de estas capas, por su parte, la demanda de seguridad presumiblemente se unirá más bien con la exigencia de garantizar la continuación de su ascenso social y, por lo tanto, con las representaciones religiosas del incremento de poder y de los cambios correspondientes.

2.2. Anomía de las capas sociales dominantes y en las nuevas capas medias

En esta parte, se debe diferenciar entre anomía antagónica y el déficit de legitimidad, entendiéndose esta última como una expresión especial de la anomía privativa.

La *anomía antagónica* se produce en las capas dominantes (214) a partir de la "gran desobediencia popular" (Torres Rivas), que las hace conscientes de que su posición social está en peligro. La crisis de legitimidad se profundiza, transformándose en una real y efectiva crisis de poder, la que es percibida como tal por los sectores dominantes (215), situación que, según Ignacio Martín-Baró (216), al comienzo les provoca una "gran angustia" y confusión que, no obstante, rápidamente se transforma en "una agresiva negación de la realidad"; la que, a su vez, según el mismo autor, se expresa en un "activismo violento" o en "una insaciable bulimia de placer". La progresiva polarización social y el creciente poder de la guerrilla, van a provocar que las capas dominantes comiencen a percibir el cuestionamiento de su

---

214) Aquí se trata especialmente de la fracción modernizante de las capas altas centroamericanas y menos de miembros de la vieja oligarquía, mayoritariamente católica tradicional.

215) Las fuertes reacciones de las burguesías centroamericanas ante la caída de Somoza, ilustran esto con claridad.

216) Martín-Baró: 1984, p. 509.

poder social como una amenaza que tiene que ser comprendida y vencida. La "agresiva negación de la realidad", dicho en términos políticos corrientes, el rechazo a los cambios estructurales, así como una estrategia violenta y parcialmente terrorista para la solución del conflicto, agravan aún más los antagonismos. Ahora, la burguesía tiene que asegurar objetivamente su posición activa y decisiva en los conflictos sociales y, además, tiene que reconvencerse a sí misma de su posición social, para vencer así constructivamente la amenaza subjetiva, represesentada por el sentimiento de impotencia ante el desarrollo de los conflictos.

La *nueva capa media*, como hemos dicho anteriormente, debido a su posición intermedia constituye apenas limitadamente un partido del conflicto en los antagonismos sociales. A pesar de eso, los conflictos influyen considerablemente en su existencia, lo que exige que deban ser interpretados. Se puede suponer que esta capa adhiere a los modelos de interpretación de la fracción modernizante de la burguesía.

En este contexto, el *déficit de legitimidad* adquiere una dinámica propia, pues para los sectores dominantes la legitimación de su posición de clase constituye un segundo componente, complementario, de la superación de la fase de inseguridad. El problema de la legitimidad se presenta de la siguiente manera: el conflicto armado mismo es una manifestación de la ilegitimidad de la dominación, en el juicio de los dominados. En consecuencia, para los sectores dominantes ya no es posible derivar de la dominación en sí ningún tipo de legitimidad; debido a lo cual, la razón de la misma tiene que ser externa a la relación de dominación; la amenaza de la propia posición de clase tiene que ser explicada desde una posición exterior a la relación dominante-dominado.

Esta es una de las razones por la que las ideologías excluyentes, enfocadas contra un "enemigo exterior", que en este sentido siguen el modelo de la Doctrina de Seguridad Nacional o que tienen también componentes racistas, han logrado representar un papel particularmente importante en los conflictos centroamericanos (217). Un aspecto muy importante, dentro de este contexto, es la real capacidad de consenso de dichas ideologías. Considerando los antagonismos sociales, fuertemente polarizados, las ideologías de exclusión no son —aunque a los sectores dominantes les parezcan tan necesarias— el mejor recurso para crear un consenso "hegemonial" (Gramsci); por eso, las ideologías excluyentes tradicionales dependen siempre de un alto grado de violencia física. Por lo tanto, el interés de los sectores dominantes debe ser lograr, simultáneamente, la exclusión selectiva y la reducción concreta del potencial de protesta, sin tener que emplear la violencia física generalizada.

De igual manera, frente a la rebelión de los oprimidos, para las capas medias se plantea también la cuestión de la legitimidad de su posición social: en la antigua, como legitimación de lo logrado, y en la

---

217) Acerca de este desarrollo en Guatemala, cfr. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 106 sig.

nueva, como legitimación del pretender y el ambicionar. Por otro lado, en esos momentos ambas fracciones de las capas medias se encuentran en una común posición intermedia especial ya que, por una parte, su posición está cuestionada por los dominados, y por otro (en la medida en que se hagan portavoces de los oprimidos, cooptándolos de esta forma), cuestionan la legitimidad de la posición social de los sectores dominantes (218). Luego, la posición de las capas intermedias puede presentarse como crítica frente a todos y, no obstante, cooperativa, ganando así legitimación social. En todo caso, como ya hemos dicho, una creciente polarización en la sociedad hace muy difícil poder mantener esta posición intermedia. En consecuencia, los miembros de las capas medias se incluyen en uno de los dos polos, lo que sucede en especial por adoptar una de las correspondientes imágenes del enemigo (219). Con este paso, el dualismo simbólico se impone también para estas capas como la condición de la legitimidad de su posición social.

En el centro de la demanda simbólica de los sectores dominantes se encuentra, resumimos, una *interpretación de los antagonismos sociales* que corresponda a su propia y específica situación. Además, su interés se dirige a la solidificación de su propia posición de clase, excluyendo y descalificando claramente al adversario, pero al mismo tiempo, buscando un sistema generalizado de legitimación de la dominación; sistema que sea interiorizado también por los propios sectores dominados, con lo cual se constituya en un sistema "hegemonial". En las capas medias ascendentes, la legitimación de su propia situación se produce en la toma de partido en pro o en contra de tal modelo de legitimación (posiblemente mirando al mismo tiempo hacia una tercera vía).

2.3. Las respuestas religiosas

Las agrupaciones establecidas pentecostales y neopentecostales (denominadas en lenguaje sociológico "sectas establecidas", tipos C y D) (220), son los dos tipos del protestantismo centroamericano que presentan el mayor crecimiento y la presencia social más efectiva. Las agrupaciones establecidas evangelicales (tipo B) y los grupos pentecostales (en lenguaje sociológico "sectas"), tienen menor importancia. Las respuestas simbólico-religiosas a la crisis centroamericana, y sus correspondientes prácticas, se diferencian significativamente de acuerdo a la posición social de su membresía. Sin embargo, todas tienen en común el hecho que explican los antagonismos sociales por medio de

---

218) Esto último ayudaría a legitimar su propia posición ante los sectores dominados; pero, al mismo tiempo, a causa de esta toma de partido peligraría su posición intermedia objetiva en los conflictos sociales y se pondría fin a su "conducta de evitar" (Samayoa: 1987, p. 222).
219) Cfr. Samayoa: 1987, p. 222.
220) Sobre los tipos de protestantismo, cfr. la Tipología en el presente volumen.

dualismos religiosos; además, todos los sistemas simbólicos poseen formas de procedimiento que les permiten, de manera específica, representar simbólicamente al adversario en los conflictos sociales dentro de su mismo sistema religioso.

Las *agrupaciones religiosas evangelicales establecidas* (tipo B) (221) congregan en sus filas miembros provenientes principalmente de las capas medias bajas. Al sentimiento de inseguridad y de la pérdida de la posición social, estas iglesias ofrecen, en contraposición, la total seguridad de su comprensión literal de las Sagradas Escrituras como un "tercer lugar"; con lo cual la Biblia representa, en el plano religioso, un lugar estable frente al caos social. Según la interpretación fundamentalista de la historia mantenida por estas iglesias, el curso de la historia está conservado ya en las Escrituras, o sea, en la interpretación que les da el dispensacionalismo. La idea de la historia del dispensacionalismo está orientada según el antiguo orden y es contraria a cualquier progreso social. Cualquier transformación social, sea provocada por fuerzas de izquierda o por fuerzas burguesas modernizantes, acarrea un peligro existencial para las capas medias tradicionales y el dispensacionalismo proscribe los cambios por ser caminos conducentes al caos. Sobre esta base, los conflictos sociales reciben ahora su ubicación en el sistema religioso; un conservadurismo religioso, político y económico ve las fuerzas de la transformación social como sacudiendo la fortaleza del buen y antiguo Orden del Señor y se opone a ellas, buscando conservar el orden dominante. Así, la iglesia representa el seguro tercer lugar sin tener que negar sus compromisos conservadores a nivel de la sociedad.

Las *agrupaciones religiosas pentecostales establecidas* (tipo C) trabajan, casi exclusivamente, en las capas bajas. Ellas explican esa situación de víctima de los antagonismos sociales que el individuo de esas capas vive, reinterpretando el antagonismo social existente como la contradicción entre la historia y el próximo fin del mundo que, su vez, elevará a la iglesia a un nuevo futuro en los cielos. La situación social, en este modelo, necesariamente tiene que empeorar antes de la segunda venida de Cristo. Por ende, para los creyentes su condición de víctimas de la miseria económica y de la violencia física se presenta como inevitable, e incluso necesaria, en términos de los planes divinos para la salvación. Las agrupaciones pentecostales establecidas estimulan al individuo a aceptar su situación, por reinterpretar la situación anómica

---

221) Aquí no tratamos de los pequeños grupos dentro del movimiento evangelical que muestran una tendencia a abandonar los presupuestos fundamentalistas. (Cfr. el artículo: "¡...líbranos del mal!" en el presente volumen). Tampoco se consideran aquí de manera especial las comunidades evangelicales de la población indígena de Guatemala. Para recibir, sobre todo al dispensacionalismo, las concepciones cíclicas sobre el tiempo en el sistema religioso de los maya, deberían permitir interpretaciones especiales con las consecuencias correspondientes, lo que tendría que ser investigado en forma específica. Acerca del dispensacionalismo, cfr. el excurso respectivo en el ensayo sobre el protestantismo estadounidense, en este libro.

en que él vive diciendo que, precisamente, esto es el *nomos* del fin de los tiempos, o sea, que en una situación aparentemente sin normas regulatorias para la sociedad, se declara la falta de normas en el mundo como condición previa de la llegada de Cristo. Puesto que los miembros de estas iglesias interpretan las relaciones sociales únicamente como signos necesarios del próximo fin del mundo, esconden a los causantes históricos tras el muro nebuloso de una casi mecánica necesidad de los planes divinos, con lo cual para ellos desaparecen los adversarios sociales; en el lugar simbólico de los adversarios sociales, de esta manera, se pone la voluntad de Dios para la historia. En consecuencia, se puede aceptar la situación desesperada.

Esto, empero, no se restringe a ser un simple fatalismo desesperado. Mediante la comunidad y la creencia religiosa, el individuo puede recuperar mejor su autoestima y valor propios, a pesar de estar en la condición social de víctima sin salida visible. Esto presupone, necesariamente, una aceptación fatalista de esa condición; pudiéndose hablar ahora, en una fórmula paradójica, de un "fatalismo de esperanza". Por tanto, la negativa a transformar la realidad objetiva es un factor *constitutivo* de este tipo de transformación de la situación subjetiva. Un rígido autoritarismo, tanto en el sistema organizativo como en el sistema simbólico-religioso de estas iglesias, concede seguridad y confirma la normatividad de la nueva posición simbólica dentro de la iglesia. Su ostentoso distanciamiento de la vida social y, en lo particular de la vida política, les permite a estas iglesias aparecer como un "tercer lugar", fuera de la polarización social, lo que encaja muy bien en la estructura de la demanda religiosa en la anomía privativa. Además, tanto la manera de realizar su culto como la posibilidad de ascenso dentro de la iglesia, proporcionan a sus miembros una compensación frente a las privaciones sufridas en la sociedad.

Las *agrupaciones religiosas pentecostales* (tipo C') trabajan exclusivamente a nivel de las capas bajas. La mayoría de sus pequeñas iglesias tiene su origen en divisiones de las comunidades de las agrupaciones pentecostales establecidas; divisiones que, a su vez, pueden tener su base en conflictos de autoridad o disputas personales o, por supuesto, también en diferentes interpretaciones de cuestiones de fe. Estas iglesias ponen un fuerte acento en la presencia actual del Espíritu Santo, y tienen la tendencia a señalar un adversario social concreto. Consideran que la proximidad del fin del mundo se expresa en la acción malvada de adversarios sociales determinados y señalables ("los militares", "los ricos", etc.); así, por lo tanto, la causa de las calamidades en el mundo ya no la ven tanto en una mecánica histórica celestial. De este modo, aunque la salvación de la miseria cotidiana sigue estando más allá del arrebatamiento de la iglesia a los cielos en el fin de los tiempos, el premilenarismo pentecostal se convierte en una expresión de protesta, religiosamente transformada, contra la opresión social. El rechazo a la transformación activa de la sociedad es pues, más o menos

conscientemente, una estrategia de sobrevivencia ante una incapacidad de acción objetiva, o por lo menos subjetivamente así considerada, y su culto entusiasta sirve tanto para la compensación de los sufrimientos como para la estabilidad síquica de los feligreses. El potencial crítico del evangelio está presente, parcialmente disfrazado, pero en parte también abierto, en la práctica de estas iglesias.

Las *agrupaciones religiosas establecidas neopentecostales* (tipo D) operan casi exclusivamente en las fracciones modernizantes de las capas altas y en las nuevas capas medias. Ellas explican el antagonismo y la amenaza a la posición social de sus miembros como un ataque demoníaco a la creciente influencia económica, política y cultural de esos sectores sociales. El mal está claramente delimitado como el cuestionamiento de la legitimidad de la moderna economía capitalista y (con algunas limitaciones) del orden social, y los miembros luchan, con la ayuda del poder de Dios, del lado del bien. Este cuadro se mediatiza, al nivel simbólico, en el énfasis que se pone en la identificación del poder de Dios con el creyente a través de la presencia del Espíritu Santo en su persona. Así se establece la legitimación de la defensa de su posición social. Servicios religiosos extáticos combinados con prácticas exorcistas, ayudan a superar las experiencias de los antagonismos sociales, confirman al individuo en su posición y ayudan a compensar la experiencia de amenaza social y política. Sus miembros son alentados explícitamente a desarrollar actividad política en favor de determinados partidos y objetivos.

3. Protestantismo y crisis social

El tema de este ensayo nos remite a reflexionar, finalmente y de forma muy breve, sobre la función social del protestantismo, tematizando sólo su contexto social global.

Las distintas fracciones del protestantismo representan, de forma muy congenial, a diferentes capas sociales y, de esta forma, a fracciones de clase de las sociedades centroamericanas; sociedades de fuertes antagonismos de clase y que se encuentran en una crisis que se agrava en forma permanente. De acuerdo a la dinámica social que prevalezca, y a cual sea su base social, unas fracciones tendrán un creciente y mayor peso mayor social, y otras uno menor. Hoy, son los movimientos pentecostal y neopentecostal los que tienen una importancia creciente en y para las sociedades centroamericanas.

En el marco de la crisis de legitimidad de la dominación en las sociedades de clases antagónicas de Centroamérica, la complementariedad del pentecostalismo establecido (222) y del protestantismo

222) Aquí se trata principalmente de las agrupaciones establecidas pentecostales (sectas establecidas), más que de las agrupaciones pentecostales (sectas). Esta diferencia es importante

neopentecostal adquiere una especial importancia, ya que genera una legitimación, *de facto* de las relaciones de dominación y de sus representantes. Así, en ellas los dominados aceptan su situación (al parecer independientemente, o incluso en contra de la influencia y el interés de los sectores dominantes), y los dominantes reafirman nuevamente su posición de poder, posición que en la sociedad se halla en crisis. De este modo, los dos sistemas religiosos actúan como un mecanismo único por sobre las clases para la legitimación del *statu quo* de la dominación, a través de una nueva hegemonía basada en la religión. Estas dos expresiones del protestantismo entregan la respuesta más convincente tanto a la crisis permanente de las víctimas de una sociedad de clases antagónicas, como a la crisis estructural de la formación social misma. Esto lo llevan a cabo, sobre todo, al representar los antagonismos sociales en sistemas religiosos dualistas. Al mismo tiempo, en la agrupación pentecostal se viene dando la formación de un sistema religioso dualista específico que permite reorganizar las fuerzas para la sobrevivencia en fuerzas de resistencia activa, pero que, no obstante, ahora se encuentra todavía mayoritariamente en la fase de hacer un paso atrás.

De las reflexiones precedentes se desprende, en consecuencia, una hipótesis más general: si es correcta la tesis de Max Weber de que un protestantismo de índole calvinista-puritano, integrativo y orientado al progreso, fue la religión por excelencia del capitalismo en ascenso, entonces es posible deducir que las formas dualistas y excluyentes del protestantismo, sobre todo las pentecostales y neopentecostales, son la religión por excelencia del mismo capitalismo en su crisis estructural.

(Traducido del alemán por Enzo La Mura E.).

---

y no ha sido tomada suficientemente en cuenta en la discusión. La relación del término sociológico "secta" con la idea de un movimiento de protesta, puede llevar en este contexto a conclusiones apresuradas, en particular en lo que se refiere a la agrupación establecida, si no se consideran también datos empíricos exactos sobre las distintas iglesias y el nivel de desarrollo de la organización religiosa. Para los conceptos de agrupación y agrupación establecida, cfr. la tipología en este volumen.

Capítulo IV

El Reino de la libertad: los milenarismos

El siguiente breve aporte (1) trata de exponer algunas formas básicas de la escatología milenarista en el protestantismo centroamericano, y de reflexionar su significado para la ética política. Las consideraciones se basan en una investigación de campo, con una duración de dos años, realizada en iglesias protestantes de Guatemala, Nicaragua y los Estados Unidos (EE.UU.) (2). Tales reflexiones parten de la tesis de que los sistemas simbólicos representan tanto la posición y situación de clase específicas de sus sujetos, como —a la inversa— orientan su praxis social (3). Los siguientes argumentos no se refieren a los sistemas doctrinales oficiales de las iglesias, sino a los sistemas simbólicos realmente difundidos entre los cristianos centroamericanos entrevistados. La parte central de estas reflexiones estará constituida por las diferentes posiciones que toman diversas agrupaciones protestantes, en cuanto a su noción del milenio. Las reflexiones se basan en la siguiente diferenciación terminológica: "milenarismo" es el término genérico que incluye tres posiciones en cuanto al milenio; "amilenarismo" designa el abandono y la negación implícita o explícita de una perspectiva milenarista de la escatología, por ejemplo, la escatología entendida como el momento "existencial" de ser llamado por el Evangelio, o una escatología que se

1. Las investigaciones en las que se basan las siguientes consideraciones, fueron realizadas en el marco de una tesis doctoral del autor, que pronto concluirá, sobre el protestantismo en Centroamérica.
2. En el marco de la investigación de campo en Guatemala y Nicaragua, se realizaron 195 entrevistas estructuradas con cristianos protestantes, registradas en cinta magnetofónica; también se registraron magnetofónicamente 112 sermones.
3. Para el planteo sociológico cf. Bourdieu: 1974, págs. 7ss., 42ss. y 125ss.; Bourdieu: 1976, págs. 137ss.; Bourdieu: 1971, págs. 295ss.

realiza en la muerte individual; "premilenarismo" y "postmilenarismo", se refieren ambos al milenio: el primero, espera la venida de Cristo antes del comienzo del milenio; en tanto que el último, después de su consumación en la tierra.

1. Las corrientes del protestantismo en Centroamérica

Todas las iglesias evangélicas del área, salvo algunas excepciones insignificantes, tienen sus raíces en el protestantismo de EE.UU. (4). Por lo tanto, el desarrollo histórico del protestantismo estadounidense, con su formación de grupos, se refleja en la estructura del movimiento protestante en Centroamérica. Todavía hoy, esta influencia es de gran importancia para una tipología del protestantismo en Centroamérica. Las iglesias evangélicas se pueden dividir en cuatro grandes corrientes, remontándose todas ellas al protestantismo de EE.UU. Se trata del protestantismo histórico, del fundamentalismo, del pentecostalismo y del neopentecostalismo. En cuanto a la escatología, la tradición fundamentalista ha sido la de mayor influencia en el área. El modelo dispensacionalista —trazado por el director de la *Central America Mission* (Misión Centroamericana), Cyrus Scofield— que divide la historia en épocas, se ha convertido en el modelo básico de la escatología fundamentalista, y en una forma sistemática, del premilenarismo. Esta escatología tiene una posición central también en las iglesias pentecostales. Respecto a la escatología, pues, se pueden identificar las siguientes posiciones en las cuatro corrientes del protestantismo centroamericano:

a) Las iglesias históricas, con una considerable escatología amilenarista.
b) Las iglesias fundamentalistas no pentecostales, con una escatología premilenarista.
c) Las iglesias pentecostales, igualmente con una escatología premilenarista.
d) Las iglesias neopentecostales, con una escatología en transformación hacia el postmilenarismo.

Poco a poco, al echar raíces, estas iglesias protestantes han sufrido transformaciones condicionadas por las circunstancias específicas de la región. La más importante, y la más autóctona transformación, se produjo

---

4. Para una tipología del protestantismo en Centroamérica, cf. el ensayo del mismo autor: *Algunos elementos para una tipología del campo religioso protestante en Centroamérica*. Para el protestantismo en EE.UU. en general, cf. sobre todo Mead: 1970; Melton: 1978. Para el fundamentalismo, cf. Marsden: 1980; Sandeen: 1970. Para el pentecostalismo tradicional, cf. Hollenweger: 1969. Para el movimiento neopentecostal, cf. Poloma: 1982; Quebedeaux: 1983.

en pequeñas partes de las iglesias históricas, fundamentalistas y pentecostales, debido al surgimiento de las *comunidades cristianas de base. Con raíces en las comunidades eclesiales de base católicas* y en el trabajo social de las décadas de los sesenta y setenta, y gracias a los impulsos de apoyo del Vaticano II y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Medellín 1968), este movimiento comprometido con una práctica cristiana de responsabilidad y acción social y política por parte de los pobres, pudo generarse en la iglesia católica y afirmarse en algunas partes de la base protestante, sobre todo en el protestantismo histórico, así como entre pequeñas iglesias pentecostales. En partes de este movimiento se origina, a partir de la discrepancia entre la fe y las condiciones sociales y políticas flagrantemente injustas, la concreta utopía de un reino de Cristo en la tierra, entendido de forma postmilenarista. Claro que este modelo no se acopla a todos los casos; a menudo la escatología desempeña un papel secundario y, por ejemplo, una ética fundamentada en una teología de la creación motiva a la actuación socio-política; los factores étnicos, principalmente en Guatemala, son de importancia dentro de este contexto.

Las iglesias pentecostales tradicionales, las iglesias neopentecostales, así como las comunidades cristianas de base, es decir, las relaciones entre las nociones de premilenarismo y postmilenarismo, son de especial interés para las siguientes reflexiones.

2. Los milenarismos

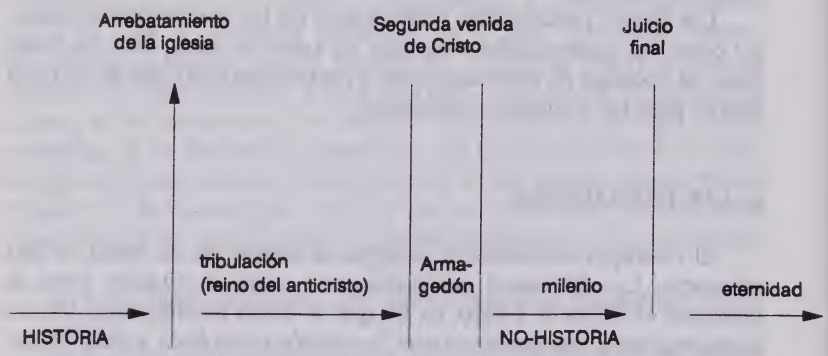
El concepto milenarismo, designa la noción de un reino de paz milenario. Las diferentes interpretaciones sobre la relación entre la historia y el Reino de Cristo, en las que se basan las diferentes formas de milenarismo, son decisivas para la relación entre ética y escatología; se trata aquí especialmente de la cuestión de la continuidad y discontinuidad entre la historia y el reino milenario, así como de algunas transformaciones secundarias. Las posibilidades se pueden dilucidar por medio de un modelo simplificado.

En el *premilenarismo* se parte de una ruptura en el eje del tiempo: la venida de Cristo significa el final de la historia del mundo (5), y el hecho de que el Reino de Cristo se constituirá una vez que se haya realizado esa segunda venida, significa, por lo tanto, que el Reino de Cristo es concebido totalmente como una instancia fuera de la historia. Para los cristianos verdaderos, la historia se acaba antes de la venida de Cristo, es decir, en el arrebatamiento de la iglesia. Por consiguiente, para muchos creyentes se mezclan las nociones sobre la relación entre

5. Si bien la teoría premilenarista afirma que el milenio ocurre en la tierra, debido al peso que adquiere la ruptura de la iglesia con la historia en el arrebatamiento y la venida de Cristo, esta noción de la teoría no es asimilada por los creyentes entrevistados.

el Reino milenario de Cristo, el juicio final y la eternidad. Después del arrebatamiento de la iglesia —según la idea más corriente—, en la historia se produce primero el dominio del anticristo (representado por medio del signo apocalíptico del número 666) sobre la humanidad no cristiana. Este dominio finaliza con la vuelta de Cristo, que de este modo establece su reino milerario en la tierra. La batalla de Armageddon (A) (6) coincide pues en esta interpretación, con la venida del Cristo victorioso; o sea, que para la fe de los creyentes premilenaristas y pretribulacionalistas, no tiene prácticamente ninguna importancia. La pregunta central es: ¿los cristianos serán arrebatados antes, durante o después (7) de la tribulación? La posición frente a la tribulación es de gran importancia para la ética, lo mismo que para la función individual y social de la fe.

Modelo del Premilenarismo



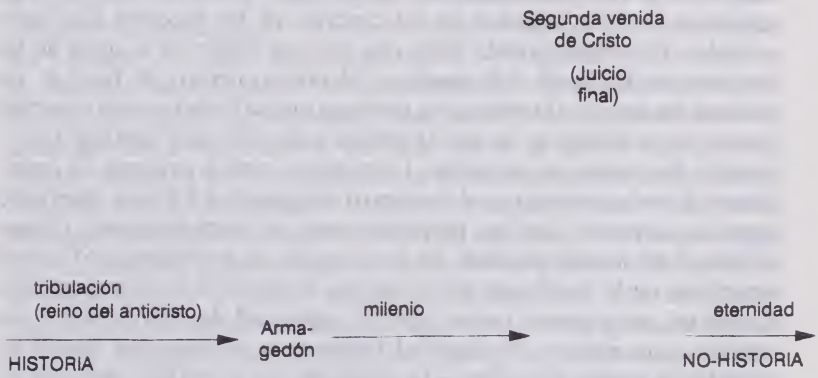
A continuación expondremos brevemente el modelo escatológico del *postmilenarismo*. En general, las ideas postmilenaristas no están tan minuciosamente elaboradas como las premilenaristas. Esto se debe a una hermenéutica y práctica eclesiásticas diferentes, que en este contexto no pueden ser discutidas. Se pueden retener los siguientes rasgos básicos del postmilenarismo:

El postmilenarismo parte de la continuidad entre la historia y el Reino de Cristo (también: "Reino de Dios") en la tierra. La venida de

6. Ortografía según la Biblia de Scofield.
7. ...es decir, inmediatamente antes o en la batalla para derrotar al anticristo...

Cristo marca el final del reino milenario de paz en la tierra, el juicio final y el paso a la eternidad. No aparece el arrebatamiento de la iglesia. Al contrario, la comunidad de los creyentes recorre en la fe —aunque oprimida y luchando— el período del dominio del anticristo y consigue derrotarlo; esto último, no obstante, es rara vez desarrollado en todas sus consecuencias, como "la batalla de Armageddon". El punto central de esta posición radica en la tribulación, entendida como una experiencia histórica concreta, y en la transición histórica al reino milenario de paz. La ubicación de la iglesia bajo la tribulación, sugiere una clara clarificación histórica del anticristo. Una transformación importante consiste en que la tribulación, a menudo, no es entendida como un período de tiempo limitado que se reduce a sólo unos años inmediatamente antes del milenio, sino que es entendida como una expresión del dominio de la sociedad a lo largo de toda la historia. En el reino de Cristo no se vence a la historia misma, sino al pecado y al dominio del anticristo.

Modelo del Postmilenarismo



3. Las iglesias pentecostales tradicionales

En las iglesias pentecostales tradicionales, el énfasis en los dones del Espíritu está decayendo y quedando postergado a una fuerte acentuación de un premilenarismo estrictamente preatribulacionista. De este modo responden a la demanda de sentido planteada por personas completamente oprimidas, sin esperanzas de que ocurra un cambio de su situación. Por ello los miembros de estas iglesias pertenecen, casi en su totalidad, a la clase baja de las sociedades centroamericanas. De esta manera, la discontinuidad entre la historia y el Reino de Cristo se

transforma tanto en la expresión de la maldad del mundo, como en la expresión de la imposibilidad de cambiarlo. El mundo se encuentra en un estado de permanente empeoramiento, el cual finaliza, para la iglesia, con el arrebatamiento; mientras tanto, el "principio de dolores" (Mat. 24:8) determina la vida de los creyentes. Esta condición de la existencia humana en la historia, no puede ser cambiada por los hombres: se tiene que aceptar; el hombre tiene que someterse a la marcha de la historia decretada por Dios. Aún más: la historia tiene que empeorar más para así acelerar el paso a la gran tribulación, ya que sin ésta, el arrebatamiento de la iglesia y la venida de Cristo, la salvación de los cristianos de la historia, no es posible. Quien, por lo tanto, actúe con el interés de mejorar la situación social, se opone con su actuación al plan de Dios en la historia. Este enfoque conduce a una estricta pasividad social y política. El aclara también, en parte, el conflicto entre las grandes iglesias pentecostales de Nicaragua y el gobierno sandinista, cuyas reformas apuntaban a una mejora de la situación social de la población. Así pues, la escatología premilenarista se convierte en la expresión y la legitimación del fatalismo.

El arrebatamiento es concebido en estas iglesias (casi) exclusivamente de modo preatribulacionista. Por este motivo, en general, al anticristo no se le adjudica un rol concreto en los procesos históricos actuales. El arrebatamiento tiene una función doble: es la meta de un movimiento de huida del mundo y, al mismo tiempo, la base de un mínimo de dignidad humana para personas que se hallan en una situación social sin solución, en la que la propia actuación para cambiar tal situación les parece ya imposible. Lo primero, parece evidente de inmediato: el arrebatamiento es el comienzo anticipado del Reino, reservado para los creyentes; hay que prepararse para ese arrebatamiento, distanciándose del mundo pecador. En este sentido, el arrebatamiento es una expresión de la esperanza dentro de una teología de la desesperación. Como tal, en segundo lugar, tiene la capacidad de devolverles a los creyentes un mínimo de dignidad humana: la *incapacidad* misma de cambiar la propia situación —la condición de la víctima total que se halla completamente pasiva ante el mundo— es la *condición implícita* de la salvación. La víctima de la dominación social siente justificadas sus esperanzas de salvación de ese dominio, precisamente debido a su situación de víctima. En algunos casos, esa falta de esperanza en el mundo es utilizada de forma polémica contra los opresores, siempre y cuando éstos sean identificados como no cristianos y se les profetice su caída en el fuego eterno (8). La compensación simbólica sirve, de este modo, como base para estabilizar el sentimiento de autoapreciación. Pero esto significa, igualmente, que este sentimiento de autoapreciación

8. Esto sucede raramente y, en todo caso, más facilmente en una agrupación religiosa ("secta") que en una agrupación religiosa establecida ("secta establecida").

se forma y perece con la persistencia del sufrimiento: la liberación del sufrimiento se convierte así en una amenaza para la identidad. El premilenarismo preatribulacionista consolida de esta manera, en la clase baja centroamericana, la subyugación al *statu quo*.

4. Las iglesias neopentecostales

Los miembros de las iglesias neopentecostales pertenecen, en general, a las clases alta y media alta. La escatología se encuentra relegada a un segundo plano ante la pneumatología, central para sus miembros, y se halla, en la mayoría de estas iglesias de Centroamérica, en estado de transformación. Muchos de sus miembros y dirigentes, perciben la herencia premilenarista de las iglesias pentecostales tradicionales como algo obsoleto. Un mundo en el que, a pesar de la crisis, todavía hay perspectivas de ganancias y de ascenso social, no puede ser concebido indiscriminadamente como moribundo. La consecuencia para la escatología es un desarrollo del premilenarismo en dirección al postmilenarismo, o sea, la transformación de la discontinuidad entre la historia y el Reino de Cristo, en continuidad. Un postmilenarismo de los dominantes en su forma pura —el milenio como utopía de un reino mundial del mercado libre total que se autorregula—(9), parece que todavía no es una idea muy extendida en Centroamérica. A menudo se trata de formas mezcladas, que se producen por medio de un aplazamiento o la anulación del arrebatamiento. De esta forma, la iglesia adquiere una función histórica en el tiempo de la gran tribulación; la iglesia es —similar al postmilenarismo— iglesia perseguida, pero confesante y enemiga combatiente del anticristo. La tribulación, sin embargo, según esta concepción, sigue ubicada en el fin de los tiempos y antes de un arrebatamiento de la iglesia. Así pues, la batalla misma tiene un carácter claramente apocalíptico. No obstante, una victoria de la iglesia solamente se puede concebir como algo pasajero; por ejemplo, como una "restauración del templo de David" en la forma de una iglesia socialmente poderosa, algunos años antes de que se realice su arrebatamiento glorioso y —luego— su vuelta a la tierra con Cristo en la segunda venida.

El anticristo aquí se identifica como actor en la historia: más o menos directamente como el "comunismo", o también como la "corrupción" de las pequeñas élites de poder dominantes de la oligarquía, esto es, todo aquello que se oponga al sistema económico dominante y a los intereses de la burguesía ascendente. Esta sobredeterminación mitológica del adversario socio-político puede servir para justificar represalias extremas en contra de él, como por ejemplo, se las pudo

---

9. Cf. para el concepto del mercado total, y para una acercamiento del fundamentalismo al neoliberalismo en los EE.UU.: Hinkelammert, Franz: 1987, págs. 187ss., sobre todo 199ss.; Hinkelammert: 1984, págs. 91ss.

observar bajo el régimen del neopentecostal Ríos Montt en Guatemala. Las ideas escatológicas pueden, entonces, incluir la batalla de Armageddon en la discusión político-religiosa como un mitologema importante. Por ejemplo, las tropas de Dios en la batalla pueden ser identificadas con las tropas de una potencia anticomunista. Sin embargo, sigue siendo posible imaginarse el arrebatamiento de los cristianos todavía antes de la batalla de Armageddon; éste parece que es el caso en la mayoría de los neopentecostales centroamericanos. Pero también es posible adjudicarles a los cristianos una parte activa en la batalla misma; éste parece que es el caso de ciertos tipos de neopentecostalismo y de algunas variantes del fundamentalismo no pentecostal en EE.UU. Especialmente la segunda versión muestra claramente que el proceso de transformación se decanta en un cambio del premilenarismo en postmilenarismo. Dentro del marco de la situación, y del interés de clase de la mayoría de los neopentecostales en Centroamérica, este modelo escatológico ofrece una legitimación religiosa plausible para la defensa y expansión de su participación en el dominio social y político, dentro del marco del *statu quo* en la coyuntura social en general.

5. Las comunidades de base

En grandes sectores de las comunidades de base, como ya se dijo, hay también otros modelos para explicarse la situación social y fundamentar la acción, los cuales desempeñan un papel más importante que el modelo milenarista. El libro del Exodo del Antiguo Testamento, por ejemplo, es un punto de referencia teológico significativo para muchas comunidades de base, así como las escatologías "prolépticas" (Dodd). Entre los planteos milenaristas predomina, no obstante, el postmilenarismo. La recepción de la miseria social en la reflexión bíblica de las condiciones de vida, origina su negación histórica en la utopía concreta de un reino de libertad sin opresión y explotación. Las comunidades de base y las iglesias pentecostales premilenaristas, teniendo sus miembros la misma situación social, se diferencian entre sí en que las comunidades de base, a partir de una orientación milenarista, desarrollan una utopía *concreta* que permanece anclada en la historia. La continuidad entre historia y milenio, es aquí la base de la esperanza de lograr la abolición de la violencia histórica y de la opresión, a las que se encuentran expuestos, y establecer la paz y la justicia. Al igual que en las iglesias neopentecostales, el anticristo es identificado, y precisamente con el sistema de explotación del hombre por el hombre y sus representantes sociales. En las comunidades de base, sin embargo, esto no se combina con un apocalipticismo estrecho con pronósticos y la inminencia inmediata de la "fase final", como aparece frecuentemente en los neopentecostales. Esto se debe, entre otras cosas, a que las comunidades de base tienden a comprender la opresión como un fenómeno

que recorre toda la historia, y no como algo que se pueda concentrar en un período de tiempo determinado. De este modo, la idea de la batalla de Armageddon pierde mucho significado como mitologema, si bien la perspectiva de la superación de la opresión, despojando a los poderosos de su poder, y del comienzo del Reino de Cristo en la historia, con paz y justicia, continúa siendo una perspectiva constitutiva.

La situación de clase de los miembros de las comunidades de base es la misma que la de las iglesias pentecostales premilenaristas; la situación de la que surge la teología de las comunidades de base es la misma situación de fuerte opresión y explotación. No obstante, para las comunidades de base el empeoramiento de la situación de los cristianos en la tribulación no es considerado como la condición para la salvación, sino como el "lugar hermenéutico" de la esperanza cristiana, en y para la historia. Esta esperanza indica un camino histórico en la imitación de Cristo, el cual desemboca, para muchos, en un profundo sufrimiento, en la imitación de Cristo crucificado. En que esto sea así a causa de una fe viviente, las comunidades de base viven una verdadera teología de la esperanza en una situación que es de desesperación; en tal situación cuestionan el motivo de esta desesperación, o sea, el pecado petrificado en el statu quo de la dominación social.

6. Conclusiones

Las tensiones sociales en Centroamérica favorecen las concepciones milenaristas de la escatología. Estas concepciones milenaristas son los intentos que hacen los creyentes de explicarse su situación social, definiendo su posición en este trayecto de la historia. De esta forma se define, igualmente, la posición de los creyentes frente a su situación en la sociedad. El movimiento pentecostal tradicional sitúa a los dominados en una posición fuera de la historia. Para esta escatología, la historia se pierde; actuar en ella se hace imposible. La posición social de los miembros que se hallan en una situación desesperada se eterniza, y la esperanza se convierte en vana promesa.

El movimiento neopentecostal concede el dominio sobre la historia a los dominantes. La historia no se desvanece para la fe, sigue existiendo, pero tal como es. La historia no es transformada por medio de la fe; se conserva en función del interés de expansión y estabilización del dominio de unos sobre otros.

Las comunidades de base revelan a los dominados en una situación desesperada, la utopía concreta de un reino histórico de libertad y de justicia. Es la utopía de una historia transformada, en la que en lugar de que los hombres dominen sobre los hombres, es Cristo quien domina sobre ellos, a la vez que la solidaridad penetra en la comunidad de los hombres. La utopía es concreta y conduce a la actuación social, la cual, en vista del dominio vigente, tiende a conllevar la imitación de Cristo

en el sufrimiento; pero precisamente así, reconoce a la historia como historia redimida en la cruz de Cristo.

Las dos formas de milenarismo —la de la desesperación institucionalizada en los dominados y la de la expansión enfática de poder en los dominantes—, constituyen el escenario teológico en el que las comunidades de base proyectan la luz de una utopía concreta del Reino de Dios; utopía que no deja en el abandono ni al prójimo que sufre, ni a la historia en su totalidad.

(Traducido al alemán por Lidia Yágüez Hervás).

Capítulo V

"¡Líbranos del mal!". Estructuras simbólicas y funciones políticas en el protestantismo centroamericano

Pregunta: El problema de la pobreza y de la violencia, en su opinión, ¿a qué se debe?

Respuesta: Pues como la Biblia dice que, cuando estas señales se cumplirán, entonces la venida de Cristo estará cerca. Pues ahora, aquí en Guatemala, nosotros estamos viendo cosas que hace unos quince años, diez años atrás no se miraban. Pues mi propósito es de que la palabra de Dios se está cumpliendo al pie de la letra, ¿verdad? Que habrán terremotos y guerras (Mat. 24:7) y pestilencias y muchas cosas más. Eso no es una cosa de extrañar. Para la gente que no conoce a Cristo, es una cosa que extraña. Y se pregunta: ¿Por qué está sucediendo esto? Pero para nosotros como cristianos, si verdaderamente tenemos a Cristo, todo eso está claro. Mi criterio es que se están cumpliendo las profecías. Y no nos queda más que asegurarnos más con Cristo. Porque, ¡qué sabe uno si hoy en la noche viene la muerte y que la muerte le sorprende a uno! Pero si está con Cristo, no hay problemas. Porque le pasó a un mi primo que lo vinieron a sacar de su casa a las doce de la noche. Y amaneció torturado, degollado. Pero la dicha que tiene el varón es que ha tenido mucha fe en Dios y fue un muchacho fiel, estuvo sirviendo a Dios. Pues, como digo yo, que la muerte venga hoy o mañana, pero la esperanza no la perdemos, ¿verdad? Esa es la dicha del cristiano. Que suceden tantas cosas cuando uno es fiel al Señor, uno no tiene problemas.

Pregunta: Hay gente que quiere mejorar las cosas, o sea hacer obras sociales y políticas, por ejemplo, ahora las elecciones...

Respuesta: Pues, han habido siempre esas cosas, y por eso yo ahora no lo creo. El hombre no puede dar la paz, sino que sólo Cristo. Que la palabra de Dios nos dice: 'Mi paz os dejo, mi paz os doy, no como el mundo la da' (Juan 14:27). Porque si el hombre pudiera dar paz, entonces nosotros podríamos seguir a los hombres, no a Cristo. Pero como sólo Cristo es el que puede dar la paz... Pongamos nosotros aquí en el hogar, diario pasamos así la vida: aunque a veces hay escasez en recursos económicos, pero sin embargo, Dios no nos desampara. Aunque, como ahorita, humildemente tenemos sólo tortillita con sal, pero estamos contentos con la familia. Entonces, esa paz que Dios nos ha dado, la estamos disfrutando toda la familia en el hogar. El hombre no la puede dar. Puede hablar de ella, puede ofrecerla, pero no la puede hacer. Por eso la Biblia también nos dice que no hay otro hombre debajo del cielo en que podemos ser salvos. ¡Y cuanto más que nos pueda dar paz! Esas son promesas vanas que hacen los hombres. Porque si ellos logran la paz, entonces dejaríamos a Cristo de un lado. Pero, ¡no! Son palabras que están escritas en la Biblia, que se están cumpliendo (1).

La mayoría de las personas que en Centroamérica se decide a ingresar a una de las nuevas iglesias fundamentalistas, ha sufrido y tendrá que sufrir experiencias dolorosas. El sufrimiento de la gente causado por la explotación, la opresión y la guerra, por un lado, y el afán de dominación, por el otro, constituirán el primer punto de partida para las reflexiones sobre la función política del fundamentalismo en Centroamérica, que desarrollaremos en las páginas siguientes. Por esto, en el foco de nuestro interés tendremos mucho más presente a los feligreses "comunes y corrientes", que a las grandes organizaciones eclesiales.

El otro punto de partida de nuestro trabajo lo constituyen las diferentes corrientes del protestantismo que han llegado a Centroamérica desde los EE.UU. En forma muy similar a este país, en Centroamérica se pueden distinguir cuatro corrientes principales: el protestantismo histórico (2), el protestantismo evangelical (3), el movimiento pentecostal (4) y el movimiento neopentecostal (5), todos ellos distinguidos

---

1) Entrevista a un pequeño campesino indígena del Altiplano de Guatemala, miembro de una iglesia pentecostal, 1985.

2) Representado actualmente por metodistas, presbiterianos, luteranos, Episcopales, entre otros.

3) Sus representantes actuales son, entre otros, la Iglesia Centroamericana *(Central America Mission),* la Iglesia del Nazareno, la Alianza Cristiana y Misionera y la Iglesia de Dios (Anderson, IN). Acerca del término "evangelical", véase la introducción del presente volumen, el apartado 3.

4) En la actualidad está representada en Centroamérica, entre otras, a través de grandes iglesias internacionales como las Asambleas de Dios *(Assemblies of God),* la Iglesia de Dios *(Church of God, Cleveland,* TN), la Iglesia Cuadrangular *(Church of the Foursquare Gospel),* así como por numerosas pequeñas iglesias de origen local.

5) A él pertenecen iglesias internacionales y otras de origen local, pero que tienen estrechas relaciones internacionales, como por ejemplo, El Verbo, Elim, Shekinah, El Shaddai,

entre sí, además, por diferentes formas de institucionalidad (6). En ellas, la cosmovisión fundamentalista está ampliamente difundida, con la excepción del protestantismo histórico, que en cierta medida se ha mantenido libre de ella. El protestantismo, y con él el fundamentalismo, es hoy en Centroamérica una fuerza social considerablemente activa y fuerte. Dentro de él, el movimiento pentecostal, con cerca de un 50 %, constituye la parte más numerosa, y el neopentecostalismo, estimado en el 1-2 %, la más pequeña. Este último, sin embargo, por su influencia política directa y su poder económico, juega un importante papel político. Sin duda, cada corriente del protestantismo tiene, a su modo, una influencia social considerable, para lo cual es decisivo el cómo ella concibe abordar la situación y las necesidades de las personas de las diversas capas sociales.

Para entender las relaciones entre la sociedad y las creencias religiosas utilizaremos una *metodología* socio-religiosa que, en un solo marco de referencia, englobe los sistemas social y simbólico. Según el esquema sociológico de Pierre Bourdieu, concebimos el campo de las relaciones religiosas como un campo de producción e intercambio de bienes simbólicos. Con base en esto, podemos sostener que la oferta de un sistema simbólico religioso no será aceptada por un sector de la población sólo por estar disponible como oferta —si bien no podemos descartar el poder de una propaganda manipuladora—, sino que las personas aceptarán un nuevo sistema religioso si se cumplen los siguientes requisitos: en primer lugar, tiene que existir la demanda de un sentido de la vida generada por una situación de crisis del viejo sistema religioso; en segundo lugar, el nuevo sistema religioso tiene que guardar correspondencia con la estructura y los contenidos específicos de la demanda de sentido, de manera que, finalmente, se genere un nuevo sentido, más satisfactorio, de la vida junto con una nueva práctica social que pueda dar una respuesta adecuada, la situación de crisis. En otras palabras, una nueva oferta religiosa podrá arraigar en un sector social solamente si es capaz de generar, a partir de la situación social específica, un nuevo hábito ("habitus", Bourdieu); entendiéndose por hábito un sistema que es, a la vez, generativo y estructural, así como también es un sistema de prácticas y creencias estructuradas por la situación social e individual y, al mismo tiempo, estructurante de la práctica individual y social. Utilizando un lenguaje teológico se podría hablar de un sistema religioso contextualizado. Esto quiere decir que una nueva oferta religiosa que ha logrado establecerse como hábito de

---

Fraternidad Cristiana, etc. A esta corriente del protestantismo se le designa también como movimiento carismático. Sin embargo, en relación con Centroamérica, me parece importante diferenciar a los carismáticos protestantes de los carismáticos católicos, por eso utilizo el término *neopentecostal* para designar a los carismáticos protestantes.

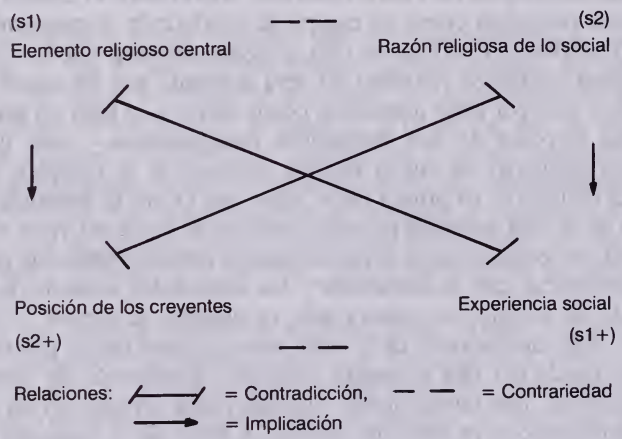
6) Cfr. para ello la tipología en este tomo.

un grupo social, genera un *nuevo* sentido religioso y teológico desde la situación en la que pudo arraigar.

En consecuencia, no sólo el enfoque antropológico y sociológico, sino que también el enfoque teológico mismo, debe considerar metódicamente el contexto social en la función que él tiene para el sentido teológico. De este modo, cuando se trata de comprender un sistema religioso, se debe partir de la demanda de sentido de sus portadores y construir el sistema religioso como hábito para, desde ahí, descifrar el sistema teológico partiendo de su pivote central. Con este fin, expresaremos el concepto sociológico del hábito por medio de un esquema lógico basado en la lógica medieval y en el estructuralismo francés clásico, el denominado "cuadrado lógico" (7).

Gráfico No. 1

Cuadrado semiológico
Estructura lógica



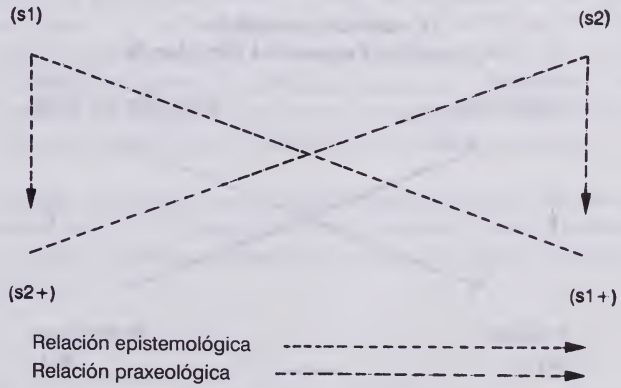
Dentro de este esquema analítico, la *experiencia social* del individuo (posición s1+) constituye el punto de partida, entendiéndose aquí el término "social" como un término global que abarca todas las relaciones del individuo con otras personas, materias e ideas no religiosas. El hábito genera una respuesta religiosa específica a la experiencia, también específica, de un sector social, poniendo un elemento del inventario simbólico en contradicción con la experiencia social, definiendo así el *elemento religioso central* (s1) del sistema. De esto resulta la nueva posición de los creyentes como tales, su *posición de creyentes* (s2+), de forma tal que la operación de s1+ por s1 hacia s2+ puede entenderse

7) Cfr. más abajo en el próximo capítulo.

como la toma de una nueva posición basada en una nueva respuesta a la crisis vivida. Esta nueva posición facilita ahora trazar una nueva práctica con respecto a la experiencia social básica, práctica que se mediatiza por la interpretación religiosa de la experiencia social, o sea, por la *razón religiosa de la experiencia* (s2), la cual corresponde al elemento religioso central (s1). Luego, en el transcurso de s2+ por s2 hacia s1+, el elemento religioso central delimita indirectamente también el marco de la práctica religiosa. Por tanto, el cuadrado lógico representa las relaciones epistemológica y praxeológica, siendo ellas las relaciones centrales del hábito, y puede funcionar así como modelo analítico de él. Además, según lo que permite el material analizado, el cuadrado central está abierto para añadir más relaciones en cualquiera de sus posiciones, pudiéndose construir una red sistemática de diversas relaciones religiosas (simbólicas y sociales), las que muestra en su mutua dependencia. Naturalmente, que todo esto únicamente puede hacerse con base en un análisis minucioso del material empírico, para lo cual, en el análisis de las entrevistas y expresiones religiosas de diversa índole, hemos combinado diferentes métodos estructuralistas dentro del modelo del hábito (8). Basados en este método —que aquí no podemos exponer más a fondo— se hicieron estudios detallados de diferentes tipos del protestantismo centroamericano, un extracto de los cuales nos sirvió de base para este pequeño aporte.

Gráfico No. 2

Cuadrado del hábito
Estructura generativa



8) Las líneas básicas de este programa, el autor las trazó en Schäfer: 1991. Un estudio más a fondo del "cristianismo entusiasta" (Hollenweger) con base en este método, está en preparación.

1. El cielo y la tierra pasarán...: los pentecostales pobres

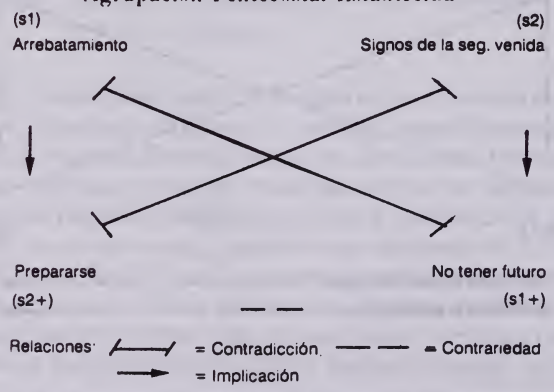
En las capas bajas rurales y urbanas trabajan sobre todo las iglesias pentecostales y evangelicales. Las transformaciones económicas desde los años cincuenta, y en especial, la crisis desde mediados de los setenta, han golpeado fuertemente a las *capas bajas* llevándolas por debajo del nivel de subsistencia. En el conflicto militar, como permanentes sospechosas de colaboración con la guerrilla, ellas son el blanco principal de las tropas gubernamentales y las que, de lejos, padecen más con las operaciones militares. A causa de la crisis económica y la opresión, para los pobres y oprimidos toda perspectiva futura se ve ensombrecida, y en vez de cualquier esperanza de mejoramiento, aunque fuese vaga, predomina la experiencia del desmejoramiento incontenible de la situación: la mortalidad infantil sin sentido, causada por las enfermedades originadas en la miseria, se convierte para ellos en el símbolo de la ausencia de esperanza y futuro.

> La segunda venida la estoy esperando, porque no hay para donde, no hay otro camino. Por eso clamo al Señor en mis oraciones, porque el Señor dice en su palabra: 'Mi alma volará', y Cristo viene ya a llevar su iglesia a Jerusalén. Y mi alma volará cuando Jesús viene en las nubes. Y dice ahí: 'Si tú no te preparas, aquí te quedarás' (9).

La experiencia social apunta a que la vida no tiene futuro en la tierra, y se condensa en la expresión "no hay para donde", lo que se puede representar en la gráfica del hábito (posición s1+).

Gráfico No. 3

Cuadrado semiológico
Agrupación Pentecostal Establecida



9) Entrevista a un viejo indígena pentecostal del Altiplano de Guatemala, 14 de octubre de 1985. El entrevistado toma las dos citas del coro con el título "Mi alma volará", que se canta frecuentemente en las iglesias pentecostales de Guatemala.

Las iglesias pentecostales establecidas, y una parte de las evangelicales, responden a esto con una doctrina especial sobre el fin de los tiempos, el "premilenarismo", que en muchos casos se presenta inserto en el sistema del "dispensacionalismo" (10). En esta doctrina se expone que el mundo que hoy vemos agonizar, pronto perecerá. Un jornalero pentecostal sin trabajo fijo lo explica de la siguiente manera:

> La misma Biblia lo dice de que cuando el fin del mundo se acerca, todo esto acontecerá: tiene que haber guerra, tiene que haber violencia, tiene que haber muchas cosas. Y muchos van a sufrir de hambre, porque no hay para donde. Entonces Cristo dijo: 'Cuando veís estas cosas ya es porque el reino del Señor está cerca' (Mr. 13:29). Esto es ahora; ¡hoy en día estamos en los finales! Ya estamos cerca del fin, porque se está cumpliendo, al pie de la letra, la Biblia (11).

El mundo se hundirá cada vez más profundamente en el caos hasta que, cuando esté a punto de empezar el reinado del Anticristo en la tierra, aparecerá Cristo sobre las nubes, apartará a los verdaderos cristianos y los arrebatará a las nubes para llevarlos a disfrutar de las bondades del cielo. El elemento religioso central lo forma aquí el arrebatamiento por Cristo (s1); y la posición de los cristianos en la iglesia que de aquí se deriva, es la de prepararse (s2+) para el arrebatamiento: "Si tú no te preparas, aquí te quedarás". Así pues, a los creyentes se les abre el futuro celestial, y los que no creen quedan para el reinado del Anticristo en la tierra y para la destrucción final de los malvados. La experiencia de que no hay futuro en el mundo social se interpreta como signo de que la venida de Cristo está cerca (s2), con el resultado de que la miseria social se comprende y justifica como elemento necesario del plan divino. Más todavía: si el mundo no se pone cada vez más malo... ¡no es verdad que Cristo vendrá pronto! Luego, una ética para la transformación y el mejoramiento del mundo no sólo está desde la partida condenada al fracaso, sino que, además, será vista por los creyentes como algo anticristiano que entorpece la futura elevación de la iglesia junto a Cristo y desmiente la prédica cristiana.

> Entonces, no puede venir paz. ¿Qué haríamos nosotros, esperando la venida de Cristo y de repente ya no hay guerra y viene abundancia de comida? ¡Entonces seríamos mentirosos y haríamos mentiroso a Dios! (12).

---

10) Sobre estos dos conceptos teológicos, cfr. los apartados correspondientes en el primer capítulo de este tomo.

11) Entrevista a un trabajador ocasional del Altiplano de Guatemala, 26 de septiembre de 1985.

12) Entrevista a un ex-soldado y policía pentecostal de la costa sur de Guatemala, 3 de diciembre de 1985.

Esta concepción del mundo calza perfectamente con la experiencia de mucha gente cuya situación, de hecho, *ya no se puede transformar*. Veamos: si bien es cierto que muchos de los que hoy en Guatemala y El Salvador son pentecostales nunca colaboraron con la guerrilla, no es menos cierto que en los últimos años de la década de los setenta, años de éxito de los insurgentes, una cierta esperanza de cambio, aunque fuese vaga, no les fue del todo ajena; y para aquellos que apoyaron activamente las ofensivas guerrilleras del comienzo de los ochenta, la decepción provocada por el fracaso de ellas pesa con más fuerza aún. A todo esto se agrega que de todas formas, han sido los pobres las víctimas indefensas del fuego graneado de los militares en casi toda Centroamérica. En consecuencia, en lo que al mundo se refiere, la esperanza consiste en dejar de actuar.

Entonces, de un modo u otro, para muchos es algo decidido el hecho de que no se puede hacer nada más, pero ¿cómo puede preservar un ser humano su dignidad y el respeto a sí mismo? Por lo menos en las iglesias pentecostales se puede hacer algo que le devuelva sentido y dignidad a la vida: "estar ocupado en la salvación con temor y temblor" (Fil. 2:12) y, por medio del diezmo y las colectas, contribuir para la difusión del evangelio salvador. Sí, a pesar de todo, la gente puede hacer algo: cooperar en la obra de evangelización, encargándose de este modo de una tarea importante que da dignidad a la persona.

Por otro lado, la práctica no-religiosa se dirige casi exclusivamente a la sobrevivencia del núcleo familiar y —cuando más— hacia miembros de la misma congregación que se encuentran en situaciones especialmente difíciles. Así, por lo menos se conserva el núcleo social más íntimo en una situación general en la que otros colectivos (sindicales, cooperativistas, políticos, etc.) parecen inaccesibles para la población marginada y oprimida. En forma correspondiente, el pentecostal practicante corta todas las relaciones con "el mundo". Que los políticos no sirven para nada y que únicamente hacen un negocio sucio, no se necesita ser pentecostal para saberlo: lo saben todos. "Los políticos no piensan en el pueblo (...) sino en el dinero", asegura lacónicamente un jornalero indígena (13).

La concepción pentecostal del mundo, en términos religiosos, se nutre del *rechazo global del mundo*, rechazo que incluye aun el de cualquier intento colectivo para transformarlo. Por regla general, los miembros de las agrupaciones pentecostales establecidas no trabajan en cooperativas, organizaciones de barrio y sindicatos. Eso es "mundano", y además, en la mayoría de los casos, prohibido por sus autoridades eclesiales. En cuanto a su función política, por consiguiente, tiene que concluirse que en situaciones ya de por sí difíciles para las organizaciones de autoayuda, estos grupos tienden a convertirse en un obstáculo

---

13) Entrevista del 20 de octubre de 1985 en el Altiplano de Guatemala.

adicional para la resistencia y el desarrollo colectivos. Por ende, ellos no sólo aceptan la situación en forma fatalista, sino que, además, obstaculizan el camino a la unidad y solidaridad de los oprimidos.

El *autoritarismo*, rasgo en general muy pronunciado en el ambiente fundamentalista, juega un papel muy importante en las agrupaciones pentecostales establecidas y, aunque un poco menos, también en el evangelicalismo de las capas bajas. Para los sometidos, la obediencia es una forma de conducta conocida por la práctica social a lo largo de generaciones. Ahora, por medio de la conversión, se les ha abierto el camino de la salvación eterna a condición de que se sometan a un nuevo amo: la disciplina eclesial. Los pastores, por lo general, disponen de un amplio poder y de un sistema de estricta disciplina. En estas iglesias el creyente demuestra que lo es verdaderamente, en primer lugar, con la obediencia mensurable que guarde frente a sus autoridades eclesiales. Según la práctica de las iglesias pentecostales establecidas grandes, solamente por medio de la disciplina un miembro puede ser digno de ser poseído por el Espíritu Santo. En consecuencia, en estas iglesias el grupo de los que tienen el bautismo con el Espíritu Santo, o sea, los poseedores de un poder especial, queda restringido apenas a los pastores y algunos miembros que desempeñan funciones oficiales importantes en la congregación.

El modelo de una estricta disciplina y de una santa obediencia se proyecta generalmente hacia la autoridad estatal. Según esta concepción, la obligación del servicio militar, por ejemplo, se basa en la autoridad que Dios ha otorgado al Estado. De esta manera, el rehusarse a actuar en política se une con la obediencia voluntaria a las disposiciones de la autoridad estatal, bajo el supuesto de que la autoridad estatal, independientemente de cómo ella actúe, siempre es justa. En los países cuyos sistemas políticos ahogan aun en germen cualquier esperanza para los pobres, las iglesias fundamentalistas pentecostales, y gran parte de las evangelicales, sobre todo, les posibilitan a sus fieles sobrevivir con un resto de dignidad en medio de la desesperanza, a través del retiro en lo religioso y lo privado. Al mismo tiempo, en el aspecto político, fortalecen el sistema enseñando a los súbditos a sobrevivir en obediencia y muda desesperación.

La situación de *Nicaragua* ofrece un cuadro diferente, por lo menos hasta febrero de 1990, fecha de la segunda elección presidencial libre después de la revolución y de la toma del gobierno por una coalición conservadora-neoliberal. Por de pronto es seguro que las iglesias pentecostales, fundamentalistas y conservadoras, descongelarán su relación con el nuevo gobierno; al mismo tiempo, puede ser muy probable que las transformaciones que trajo la revolución, y que también repercutieron en las iglesias, actúen como fermento crítico bajo el gobierno conservador. Por supuesto que cualquiera sea la manera como se desarrollen la sociedad y la iglesia luego de asumir el nuevo gobierno, a pocas semanas después de las elecciones presidenciales, aún no se

puede predecir nada. Por eso, las reflexiones que haremos a continuación sólo contemplan los diez años de revolución sandinista.

Las transformaciones ocurridas en el pueblo y las iglesias bajo el gobierno sandinista, no deberían subestimarse. Por medio del triunfo de las luchas revolucionarias en 1979 y las transformaciones posteriores, muchos pobres han hecho la experiencia de que es posible actuar y tomar la historia en sus propias manos. Bajo la presión del terrorismo de estado de los EE.UU. contra Nicaragua, la guerra de la contra y el bloqueo económico, pronto se despierta otra vez, principalmente en las zonas de operaciones de guerra de la contra, el sentimiento de que el accionar humano es infructuoso; sin embargo, para mucha gente, la conciencia de poder intervenir creadoramente en la historia permanece despierta. En esta situación, las iglesias que predican la desesperanza encuentran escaso auditorio. Los campesinos, por ejemplo, prefieren ir a las asambleas de las cooperativas que al culto; para ellos, la esperanza de una cosecha mejor en un pedazo de tierra nuevo es más viva que el arrebatamiento a los cielos.

Las Asambleas de Dios, la mayor iglesia pentecostal de Nicaragua, muy conservadora y bajo fuerte influencia de su central de los EE.UU., por ejemplo, crece fuertemente en las zonas de operaciones de guerra, mientras que personeros de ella se quejan del lento crecimiento o estancamiento en el resto del país. A mediados de los años ochenta, representantes de esta iglesia interpretan este desarrollo como consecuencia de la propaganda comunista. La creación de su propia sección para asuntos sociales en la dirección, muestra al mismo tiempo que la conciencia de que la situación ha cambiado gana terreno aun en la dirección de una de las iglesias fundamentalistas más conservadoras, conciencia, no obstante, despertada por la política social del gobierno sandinista. En forma correspondiente, se transforma la doctrina sobre el fin de los tiempos; entretanto, la consigna es: es válido creer como si Cristo viniera hoy, y actuar como si todavía no viniera.

La profunda contradicción entre una doctrina que plantea que el mundo será cada vez peor hasta la próxima venida de Cristo, y una política que levanta como bandera, precisamente, el mejoramiento de ese mismo mundo, sin duda que suscita una fuerte polémica. Para los fundamentalistas, sobre todo de las iglesias pentecostales que se guían por una estricta interpretación de la doctrina sobre el fin de los tiempos, los sandinistas aparecen como adversarios del plan divino forjado por Dios para el mundo. Si se entiende que éste tiene necesariamente que empeorar más y más antes de que Cristo venga, el intento de mejorarlo obstaculiza al Señor en forma sustancial. Según el grado de radicalidad de esta lógica, los sandinistas aparecen así como agentes del demonio. En este sentido, la consigna "Cristo viene", pintada reiteradamente en los muros de las casas, debe entenderse como una declaración de lucha política contra el gobierno. Por otro lado, los sandinistas calificaban a estas iglesias de contrarrevolucionarios que, por principio, no pueden ni

aprender ni cambiar, lo que en 1982 y en 1983 llevó a una viva polémica en el diario del partido, y a algunas disputas a golpes y allanamientos en iglesias. Con el tiempo, la discusión política abierta llegó a ser más cuidadosa, cediendo ante un cierto esfuerzo mutuo para entenderse mejor.

A fin de cuentas, más que la polémica política abierta, lo que le crea mayores problemas a la revolución es el rechazo, profundamente arraigado en las iglesias pentecostales y evangelicales de las capas bajas, a la participación en las actividades comunitarias. Estas iglesias se convierten por ello en refugio de los descontentos con el sistema político, lo que, a su vez, refuerza su distanciamiento del desarrollo de la sociedad. Además, por medio de la resistencia pasiva, obstaculizan la realización de conceptos de desarrollo desde la base; así, por ejemplo, a comienzo de los años ochenta pastores de las Asambleas de Dios y de otras iglesias trataban de persuadir a campesinos de la montaña central de que no vendieran sus productos a las cooperativas estatales, y de que no participaran en las campañas de vacunación.

Cuando las actividades comunitarias producen un mejoramiento de la situación social, por modesto que éste sea, entonces la participación es más atractiva para la gente que este tipo de mensaje religioso; debido a ello, las iglesias se ven forzadas a activarse ellas mismas en el aspecto social. Esto es lo que les ha sucedido a las grandes iglesias fundamentalistas pentecostales y evangelicales que, por regla general, con sus programas están en competencia con los programas estatales. Los pequeños grupos pentecostales autónomos, por otro lado, se unen directamente en forma creciente con no-cristianos para realizar actividades comunitarias que coinciden con la política de desarrollo sandinista y con el interés de mejoramiento que tienen los sectores marginados mismos.

2. Exhortar con sana enseñanza...: el evangelicalismo y la pequeña propiedad

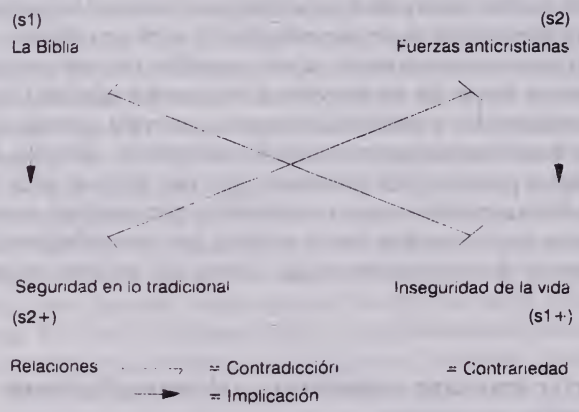
Las *capas medias bajas* se encuentran escasamente representadas en las iglesias pentecostales, y más bien se concentran en las agrupaciones evangelicales establecidas. En Centroamérica, dichas capas sociales están constituidas en gran medida por pequeños industriales, artesanos, comerciantes y algunos funcionarios subalternos, cuyas familias, en dos o tres generaciones, desde una situación de relativa pobreza, a fuerza de trabajo, se han ganado un modesto bienestar en el curso de este siglo. En los últimos veinte años sus perspectivas han llegado a ser amenazantes, dado que la modernización económica y social y la crisis de los setenta y de los ochenta, han puesto en real peligro a la pequeña propiedad. A esto se suma el hecho de que el sector propietario de estas capas percibe la acción de los movimientos sociales que buscan justicia social como un ataque a su seguridad

económica, sintiendo una profunda inseguridad ante cualquier cambio de las estructuras del entorno social. Enfrentada a la amenaza de sus bases económicas, relativamente estables hasta finales de los setenta (s1+), esta gente mira hacia los tiempos pasados, experimentando una fuerte necesidad de asegurar lo existente y de tener un lugar estable, lejos de las confusiones de los tiempos.

La concepción fundamentalista de la Biblia, que las iglesias evangelicales colocan en el primer plano de su doctrina (s1), se ajusta muy bien a estos deseos. La Biblia, en su incambiabilidad fundamentalista, constituye el pivote del sistema religioso de estas iglesias; ella ayuda a combatir el tránsito hacia el mal y a transformar los fracasos de la vida.

Gráfico No. 4

Cuadrado semiológico
Agrupación Evangelical Establecida



Por esta razón, cuando Satanás nos ataca, cuando Satanás se nos acerca, no tenemos fuerza para luchar con él, porque no leemos la Biblia. Pero todo cristiano que lee y estudia la palabra de Dios, será un cristiano victorioso, triunfante (...) Usted y yo hemos fracasado en muchos aspectos de la vida. Ya es tiempo de centralizar nuestra mente y nuestro corazón y ajustar nuestra vida a la palabra de Dios, libro donde encontramos un sinfín de enseñanzas estupendas y maravillosas. Ahí encontrará usted la solución a sus problemas, ahí encontrará usted la consolación, ahí encontrará usted fortaleza, ahí encontrará usted aliento (14).

---

14) Sermón de la Iglesia Centroamericana *(Central America Mission)*, del Altiplano de Guatemala, 6 de octubre de 1985.

Para estos lectores, la Biblia representa un muro de defensa contra el fracaso individual dentro de los cambios sociales; ella representa ese lugar deseado, situado fuera del "cambio", ella es intemporal e indiscutible. En manos del predicador o del que lee en casa, es el lugar donde se hace presente la verdad eterna e invariable dentro del transcurso del tiempo perecedero. Lo especial en esta concepción fundamentalista de la Biblia es su orientación hacia el pasado: los tiempos pasados, cuando económicamente todo marchaba bien, se identifican con el orden eterno, dado en un remoto pasado y para siempre. Los evangelicales fundamentalistas se orientan hacia los "buenos tiempos pasados" de carácter religioso, viviendo así en la religión lo que les está vedado en la economía y la política, a saber: precisamente, la persistencia de esos buenos tiempos pasados. En correspondencia con ello, la posición de los creyentes se debe entender como aquella de la seguridad en lo tradicional (s2+), y los cambios, naturalmente, son vistos como el resultado de la acción de fuerzas religiosas y sociales anticristianas (s2).

Estas iglesias cimentan su orientación hacia el pasado y el rechazo a cualquier transformación, en una visión de la historia estrictamente conservadora: el llamado dispensacionalismo. Según esto, la actuación en la sociedad, o debe conservar lo que "desde siempre" ha existido, es decir, el antiguo y buen orden, y lo que de él quede; o esa actuación es pecado, está condenada al fracaso y sólo traerá consigo el caos. En forma consecuente, la práctica social y política de este sector del evangelicalismo se muestra como estrictamente conservadora, tanto en relación con las estructuras sociales como con los valores. Ella está orientada por un capitalismo en construcción, como el que se ha desarrollado en los últimos cien años en Centroamérica, en el cual las capas medias —en el marco de la propiedad individual y del orden estatal autoritario— habían encontrado su lugar en la sociedad, por medio de la capacidad individual, el esfuerzo y una rígida moral. Este lugar constituye para estas capas lo bueno existente, establecido por las Sagradas Escrituras como el orden de la época, al que, para no fracasar, hay que atenerse en la sociedad y la política. Por el contrario, la actividad transformadora y creativa orientada hacia el futuro, únicamente puede ser pecado. Mediante estas ideas, la posición, ya mayoritariamente conservadora, de estos círculos sociales, no hace sino endurecerse, y así se convierten prácticamente en enemigos de cualquier reforma y en afiliados al partido de "la ley y el orden". Hasta bien entrados los años ochenta no tenemos información de que estos círculos hayan participado en acciones contra los gobiernos militares, por ejemplo, en Guatemala.

Lo anterior no significa, en ningún caso, que en las iglesias evangelicales nada haya cambiado. Por impulsos a los que no es ajena la Fraternidad Teológica Latinoamericana, conservadora pero bien dispuesta al diálogo, algunos de sus miembros y teólogos han llegado a entender claramente que, dada la crisis estructural, la *cuestión social* no puede ser excluida si es que se quiere lograr una cierta estabilidad social. Esto

ha traído como consecuencia la participación de algunas destacadas personalidades nacionales de los evangelicales en programas sociales caritativos y en acciones por la realización de elecciones libres.

En *Nicaragua*, el evangelicalismo de las capas medias bajas devino rápidamente en uno de los adversarios más radicales del gobierno sandinista. Estas capas se ven marginadas por la revolución, desengañadas en su acceso a los acostumbrados bienes de consumo y temen por su propia continuidad; ante esta situación, se defienden —entre otras formas— mediante las iglesias fundamentalistas. Si la jerarquía de la Iglesia Católica no fuese también una decidida adversaria de los sandinistas, la afluencia a las iglesias evangelicales en las ciudades sería bastante más fuerte.

En 1981, del Comité Evangélico Pro-Ayuda al Desarrollo (CEPAD), de orientación ecuménica y abierto a la revolución, se formó el Consejo Nacional de Pastores Evangélicos de Nicaragua (CNPEN) que, bajo la dirección de pastores fundamentalistas, pronto se colocó en clara oposición, tanto frente al CEPAD como al gobierno. El CNPEN se ha desarrollado como un centro de oposición religioso-política contra los sandinistas, trabajando en colaboración con diversas organizaciones fundamentalistas internacionales, como por ejemplo, el *Campus Crusade for Christ*. Los estrechos contactos de sectores dirigentes de las iglesias evangelicales y del CNPEN con la Embajada de los EE.UU. en Managua, con exiliados nicaragüenses de Miami, y finalmente con el *Institute for Religion and Democracy* en Washington, institución cercana a la CIA, condujeron a que en 1985 el gobierno sandinista hiciera detener e interrogar por varias horas a cuatro pastores evangelicales. Eso marcó, en ese tiempo, el punto culminante de la tensión entre los fundamentalistas y el gobierno, pero con ello no se puso fin a las actividades políticas de las iglesias fundamentalistas contra el gobierno.

3. ...Y tomad la espada del Espíritu: la nobleza adinerada neopentecostal

Las iglesias neopentecostales trabajan en las *capas altas* y *medias altas* de la región desde los años setenta; sólo ellas han logrado hacer del protestantismo, anteriormente una religión de las capas bajas de la población, una alternativa interesante para la gente acomodada e influyente, y para los que quieren llegar a serlo. Las diferencias con el protestantismo "común y corriente" se ven a primera vista: reuniones religiosas, por ejemplo, de grupos como los Hombres de Negocios del Evangelio Completo o de la unión de mujeres "Aglow", se efectúan organizadas como desayunos o almuerzos en los salones de hoteles exclusivos.

Hombres Cristianos (15) fue diseñado cabalmente para (...) la clase social conocida como media y alta en la que el evangelio había entrado muy escasamente hasta los años setenta más o menos; en los cuales el Espíritu Santo, de una forma sobrenatural, empezó a permear esas capas y utiliza recursos como esta asociación de Hombres Cristianos para poder entrar a esas capas (...) Utilizamos las facilidades ya instaladas de restaurantes. En el caso actual utilizamos el hotel Camino Real (16) para hacer un desayuno al mes, y cada jueves hacemos un almuerzo en el Hotel Guatemala Fiesta" (17).

Los templos neopentecostales, en su mayoría, están ubicados en los barrios residenciales. Ya el aspecto mismo de las fachadas de los templos debe repeler a los posibles interesados entre los pobres. En todo caso, el acceso a las capas sociales superiores que este nuevo tipo de fundamentalismo religioso ha logrado, no ha sido ganado únicamente por la apariencia lujosa de sus tan exquisitos lugares de culto, sino, y sobre todo, debido al cambio radical que él ha inoculado en la religiosidad pentecostal, adaptándola a las necesidades de un sector de los sectores dominantes y de las capas medias altas.

Estos grupos resienten la crisis económica y política de fines de los años setenta y de la década de los ochenta, considerándola como un freno puesto a su ascenso social y político anterior, ascenso que creían no iba a cesar nunca. Los movimientos populares y de liberación político-militares son percibidos por ellos como una "gran desobediencia popular" (Edelberto Torres R.). Por añadidura, el triunfo de la revolución en Nicaragua en 1979 provocó un choque en las capas altas centroamericanas, poniéndolas ante la imperiosa necesidad de concentrar sus fuerzas. La situación es percibida como una amenaza a su poder modernizante. Para ellas, el problema capital por resolver queda planteado en términos de cómo recuperar el poder perdido y cómo derrotar a sus adversarios.

El hábito neopentecostal entrega a su manera una respuesta a estas cuestiones. Según él, contra la amenaza al poder social de este sector (s1+), el poder de Dios se hace presente a través del Espíritu Santo (s1) y —mediante diversas prácticas religiosas— es capaz de transformar a los creyentes neopentecostales en cristianos con poder (s2+). A partir de esta posición, la amenaza al poder causada por la crisis y la pérdida del control de los individuos sobre sí mismos —por ejemplo, en el alcoholismo—, son entendidos como resultados de la acción de los demonios (s2): el demonio del alcoholismo, los demonios de las organizaciones populares, de la guerrilla y del comunismo, etc. Según

---

15) Organización para hombres de negocios (y sus mujeres) fundamentalistas, muy compenetrada de la ideología de Hombres de Negocios del Evangelio Completo *(Full Gospel Businessmen's Fellowship)*, una punta de lanza del neopentecostalismo.

16) Uno de los mejores hoteles internacionales del país.

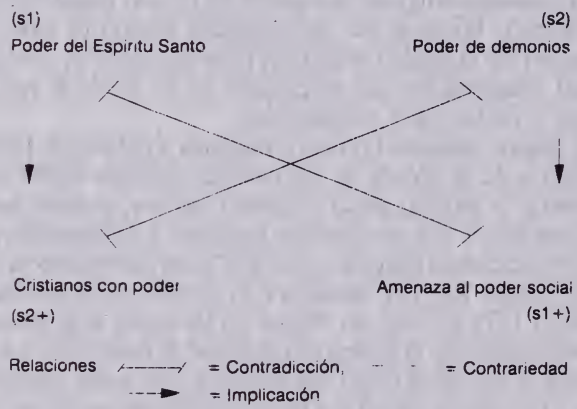
17) Ponencia presentada por un dentista neopentecostal, miembro dirigente de la organización, Ciudad de Guatemala, 28 de diciembre de 1985.

el neopentecostalismo, entonces, el Espíritu Santo les devolvería a los creyentes el autocontrol sobre sí mismos. Además, el Espíritu confiere a los creyentes y/o (según la iglesia) a los expertos entre ellos, el poder de expulsar a los demonios.

> Pero más o menos (las iglesias neopentecostales, HS) operamos bajo el mismo principio, o sea, la autoridad espiritual para echar fuera demonios si la persona confiesa donde está el problema (18).

Gráfico No. 5

Cuadrado semiológico
Agrupación Neopentecostal Establecida



Como condición inherente, los fieles tienen que reconocer la especial autoridad de los expertos; y sobre la base de este reconocimiento funciona, a su vez, el riguroso autoritarismo de su práctica religiosa y política.

El importante papel de los demonios en estas iglesias, proyectado en la política, acarrea consigo el hecho de que para un neopentecostal convencido no existan tanto "adversarios", sino más bien "enemigos" a los cuales hay que exterminar; así, su política se transforma en un exorcismo por otros medios, adquiriendo ella misma a menudo rasgos demoníacos.

Los catorce meses de gobierno del miembro de la Iglesia El Verbo y dictador militar de Guatemala, Efraín Ríos Montt, constituyen una muestra ejemplar de la *concepción política neopentecostal* en el poder.

---

18) Entrevista a un dirigente eclesial neopentecostal, Ciudad de Guatemala, 13 de febrero de 1985.

Cual un cóctel venenoso se mezclan aquí la demonización del adversario con la frialdad tecnocrática para combatirlo y exterminarlo, en lo que ponen su mano aun miembros de las iglesias neopentecostales. Un pastor que fue torturado por los esbirros de Ríos Montt, narra:

> Cuando fui capturado, un día sábado, del mes de enero de 1983, mis captores me robaron de todo... y luego me fueron a entregar en manos de los torturadores. En las largas horas de tortura, me preguntaban constantemente de otros pastores (tienen una lista de aproximadamente 40 nombres), de algunas iglesias de la capital. Me preguntaban también sobre cuál era mi criterio con relación a la Teología de la Liberación, sobre la liberación del pueblo de Israel, según el Libro de Exodo, sobre el ministerio de Jesús El Libertador y no El Salvador, sobre los discursos de Juan El Bautista, etc., etc... Después de hacerme tantos daños corporales y sicológicos, perdí rápidamente el control del tiempo y lugar. Los torturadores, cansados de hacerme tanto daño descansaron por un momento, entonces reconocí a algunos de ellos: Dos son miembros de un dúo de cantantes de esas iglesias (El Verbo o Elim, las dos neopentecostales, HS), otro es un líder local, y otros seis, nacionales, que no los conocí; había también dos hombres bien altos y rubios (...). Cuando se dieron cuenta que yo no era la persona a quien buscaban, me pidieron disculpas, diciéndome: 'Hermano, nosotros también somos cristianos, le pedimos disculpas por el trato que le dimos. Hacemos esto por órdenes de nuestros superiores (...) y, como usted sabe, estamos luchando contra el comunismo, que es el mismo diablo' (19).

De acuerdo a la versión oficial, el asesinato de seres humanos de la resistencia equivale al exterminio de demonios; así, según un informe de la revista *Polémica* de Costa Rica, en una entrevista de prensa, un pastor de la Iglesia El Verbo explica los asesinatos masivos de indígenas del Altiplano de Guatemala en los siguientes términos: "El ejército no mata los indígenas, sino masacra a los demonios, pues los indios están endemoniados, son comunistas". El exterminio del adversario es pues un aspecto de una completa "reforma" (!) de las sociedades latinoamericanas:

> Porque esta nación, y cualquier nación, no será transformada si individualmente el hombre no es cambiado, y eso sólo lo puede hacer el cambio de un nuevo nacimiento. Alemania, por ejemplo, tuvo un resurgir, cuando todo fue fundado dentro de las bases del luteranismo, del cristianismo bíblico, evangélico. Y pues, es una nación que hasta la fecha, a pesar de los errores de la historia, siempre sigue siendo una nación poderosa. EE.UU., Inglaterra, todo fue fundado dentro de

19) Tomado de: Carillo: 1983, p. 54.

un cristianismo evangélico, y son naciones que a pesar de los errores, siguen siendo grandes potencias. Y este es el proyecto del Señor (20).

El objetivo concebido es un modelo de sociedad igual al capitalismo noratlántico, o lo que se entienda como tal. Dicho claramente: para los neopentecostales de las capas altas, mayoritariamente se trata de un modelo de sociedad neoliberal autoritario en el cual, paralelamente a la libertad económica de los empresarios, principalmente, un estado más o menos autoritario vela por la estabilidad del orden social, reprimiendo las protestas sociales o tratando de neutralizarlas mediante pactos sociales poco favorables para los sectores marginados. Actualmente, a causa de la oposición contra las vieja capas altas y de la situación política general, antes que los regímenes abiertamente dictatoriales se prefiere la legitimación formalmente democrática de un estado fuerte, como el del gobierno de ARENA en El Salvador, y los gobiernos demócratacristiano y neoliberal (este último del neopentecostal Jorge Serrano Elías) en Guatemala.

Por otro lado, grupos neopentecostales fueron activos en la desestabilización de la situación en *Nicaragua,* bajo el gobierno sandinista. El desarrollo de la religión neopentecostal en Nicaragua ha sido lento, lo que se debe sobre todo a que antes de la revolución sandinista en 1979 ningún grupo neopentecostal se había asentado, y a que, después de la revolución, la jerarquía católica y los católicos carismáticos han sabido ganarse el descontento de las capas altas y media alta. Hacia mediados de los años ochenta, en el marco del protestantismo, especialmente en las capas medias, comenzaron a formarse círculos neopentecostales cada vez más numerosos, en parte escindidos de los bautistas u otras iglesias, en parte también dentro de las mismas grandes iglesias pentecostales. Estos grupos conjuraban la fuerza del Espíritu Santo contra las cadenas del "demonio sandinista". Desde marzo de 1988, después de los acuerdos de suspensión de hostilidades entre el gobierno y la contra, para las misiones estadounidenses cercanas a la contra se hizo más fácil trabajar nuevamente en Nicaragua. Asimismo se intensificaron los contactos entre sectores neopentecostales estadounidenses de la derecha y círculos dirigentes del CNPEN, como informa la periodista Sara Diamond; se "ajustan", por ejemplo, escuelas confesionales privadas contra la "satánica Teología de la Liberación" y, además, la ayuda caritativa se convierte en un instrumento de influencia política.

4. ...Pelea la buena batalla de la fe: los funcionarios y las agencias

Un número no pequeño de dirigentes de la iglesias evangelicales y pentecostales coinciden claramente con los neopentecostales con respecto

---

20) Entrevista a un dentista neopentecostal, Ciudad de Guatemala, 5 de febrero de 1986.

al *anticomunismo*, aunque no todos aceptan la misma radicalidad en la manera práctica de enfrentarlo. Nicaragua es el tema en el que se inflaman los ánimos de estos círculos, en el resto de Centroamérica:

> Rusia quiere establecer sus bases en nuestra América... Ahora, eso no simplemente por hacerle bien a la humanidad, sino porque tiene una ideología. Y la ideología de Rusia es: no Dios, destruir a Dios, porque Dios es el opio de los pueblos. Y entonces ellos quieren gobernar el mundo a su manera. Ahora, EE.UU. es: sí Dios, sí que hay Dios, respetemos a Dios, por lo tanto respetemos también al hombre. Ahora, EE.UU. no tiene la intención de destruir a Rusia, sino de frenarla. Y si EE.UU. se arma es porque, como allá se están armando y quieren armarse, está en el campo defensivo. Pero la ideología de EE.UU. es por defender los principios de Dios. Pero Rusia, para Rusia no existe Dios. Ahora, viene Nicaragua, cayó Nicaragua bajo el dominio comunista (...). Si usted me preguntara a mí en lo personal: '¿Dónde cree usted que está la justicia de Dios, al lado de Nicaragua o al lado de EE.UU.?' Yo, a ojos cerrados, le digo: al lado de EE.UU. (21).

Una posición de este tipo se puede entender, por una parte, por la identificación de los funcionarios eclesiales con los intereses de los sectores dominantes de sus países y, por otra, por la influencia que ejercen las centrales de estas iglesias residentes en los EE.UU. sobre sus "hijas" latinoamericanas. Dado que la posición de una cierta cantidad de funcionarios eclesiales sea así, es posible utilizar las estructuras de las iglesias establecidas y jerárquicas a favor de opciones políticas. La estrecha red de control, por ejemplo, que estas iglesias tienden sobre sus miembros de base, en el campo y en los barrios marginales, puede ser utilizada colaborando con los militares en contra de los insurgentes. Un campesino indígena, miembro de las Asambleas de Dios, informa que dirigentes de su congregación, bajo la supervisión del pastor, espiaban para los militares, y que incluso habrían participado en masacres.

En el curso de los años ochenta, un gran número de *organizaciones* fundamentalistas de ayuda y misiones de los EE.UU. ha dado énfasis a la línea anticomunista. En Guatemala, por ejemplo, se dejan envolver gustosamente en la estrategia de contrainsurgencia de los militares (22), coordinando en gran parte sus proyectos de ayuda directamente con los militares y canalizando la ayuda de acuerdo con ello. Por otra parte, se ha ido cambiando la concepción misma de los proyectos. Una investigación del *Inter-Hemispheric Education Resource Center* de Alburquerque, NM, EE.UU., demuestra que los proyectos no apuntan más a

---

21) Entrevista al pastor general de la Iglesia Central de las Asambleas de Dios de Guatemala, 19 de febrero de 1986.

22) Para la relación entre contrainsurgencia y protestantismo, cfr. el capítulo VI: "Guerra espiritual de baja intensidad", en el presente volumen.

la formación de organizaciones cooperativas de autoayuda, sino a la ayuda caritativa de urgencia, al fomento de la competencia como pequeños capitalistas entre los pobres y a la agricultura orientada hacia la exportación. Con lo cual coinciden con la política de proyectos de la AID, oficina gubernamental estadounidense para la ayuda al desarrollo cercana a la CIA, así como con el concepto cívico-militar del gobierno de los EE.UU. para la contrainsurgencia y para establecer regímenes autoritarios en el Tercer Mundo.

Los neopentecostales centroamericanos y las organizaciones fundamentalistas internacionales, como *Campus Crusade for Christ, Youth With A Mission,* etc., coordinan sus acciones incluso directamente con el gobierno de los EE.UU. cuando, en casos de urgencia, es necesario saltar a la brecha para ayudarlo. De este modo, fundamentalistas de los EE.UU., de acuerdo con su gobierno, canalizaron ayuda para el gobierno de Ríos Montt cuando éste, por acuerdo del Congreso de los EE.UU., había sido sancionado por violación de los derechos humanos y estaba prohibido otorgarle cualquier ayuda estatal. Así también, fundamentalistas de todos los colores se vieron envueltos con el mayor Oliver North en la red secreta e ilegal del gobierno de los EE.UU. para ayudar a la "contra" nicaragüense.

Dado todo este empeño para imponer la política de los EE.UU. en América Latina, parece estar más que justificado que la *International Lovelift,* agencia caritativa de la iglesia pentecostal *Gospel Outreach,* la contraparte de la Iglesia El Verbo de Guatemala —la cual a su vez, dicho sea de paso, trabaja también en Nicaragua desde comienzos de los años ochenta—, se ensalce a sí misma como

> ...la más efectiva contribución de América (entiéndase los EE.UU. de Norteamérica; nota del traductor) para la cuestión de la libertad en el mundo románico,

con lo que se quiere decir: la libertad del capital y el acceso a las materias primas del Tercer Mundo. Mientras tanto, en una carta circular de la dirección de la Iglesia El Verbo, ampliamente difundida, en la cual ella pide apoyo a su clientela en los EE.UU. para combatir la insurrección en Guatemala, se dice:

> ...en la medida que actuemos así (anunciar la verdad y apoyar a Ríos Montt), debilitaremos la posición de los marxistas y disminuiremos su capacidad para llegar a sacar provecho de las ricas reservas de petróleo, titanio y otros valiosos recursos de Guatemala.

Después de la disolución del conflicto Este-Oeste, en medio de la alegría capitalista por los mercados abiertos en el Este, será más difícil en el futuro defender el porqué los pueblos del Tercer Mundo no deben disponer por sí mismos de sus propias materias primas. Desde ya podemos esperar con vivo interés la fantasía de la derecha religiosa.

5. ...Yo hago nuevas todas las cosas: la crisis del fundamentalismo

Las iglesias fundamentalistas de los EE.UU. —sean ellas evangelicales, pentecostales o neopentecostales— realizan grandes esfuerzos para fortalecer su influencia en América Latina, y las luchas sociales les han significado en las últimas décadas un número creciente de feligreses. No obstante, la posición del fundamentalismo en América Latina no es tan segura como parece, pues las luchas sociales y la dependencia con respecto a los EE.UU. provocan transformaciones en las mismas iglesias fundamentalistas.

La espera de un pronto fin del mundo y la salvación de la iglesia, entre los pentecostales de la capa social baja, es ya una expresión de *descontento con la situación actual*. Ella se entiende como expresión directa del sentir de que este mundo, tan malvado y deteriorado, no tiene futuro. Además, la esperanza en un pronto arrebatamiento a los cielos, junto con la comunión congregacional, permite una sobrevivencia con dignidad humana en situaciones que no permiten actuar en la sociedad. Como expresión de la voluntad de sobrevivir se puede entender también el que los miembros de las iglesias se desempeñan mucho en el mejoramiento de su situación familiar, contribuyendo así al funcionamiento, y la estabilidad del único sector social a su alcance y a su favor. En muchas iglesias pentecostales —especialmente en las agrupaciones establecidas— el sistema de creencias religiosas sigue cubriendo las causas socioeconómicas y políticas concretas del empeoramiento, bajo la doctrina de que el deterioro constante obedece a la lógica de un plan divino incontenible y necesario. En algunas congregaciones e iglesias —fundamentalmente en las agrupaciones—, por otro lado, se empieza nombrando las causantes políticas del mal social en forma franca y clara (o sea, que se puede introducir un actor en la posición s2 del modelo del hábito de la agrupación pentecostal establecida, expuesto arriba). Así, como primer paso, los agentes humanos del empeoramiento son comprendidos como sujetos del futuro dominio terrible del Anticristo y de las penas del fuego eterno, descalificando religiosamente las relaciones sociales de dominación y abriendo paso a la insubordinación social y política en favor del derecho de los pobres a la vida.

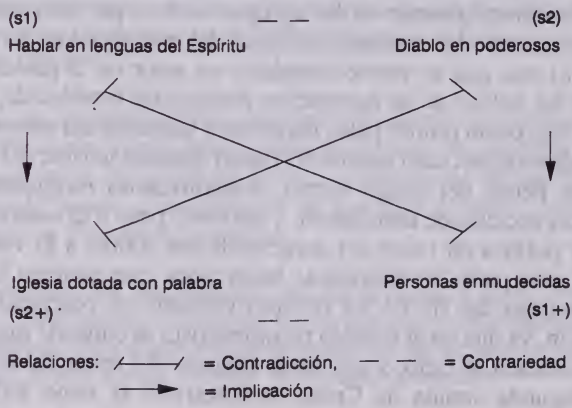
Por otra parte, es interesante hacer notar que también la doctrina premilenarista del fin de los tiempos contiene un potencial de transformación, ya que en el modelo premilenarista se entiende que la iglesia será arrebatada al cielo, y que hasta después del reino del Anticristo y de la segunda venida de Cristo se construirá el reino milenario de Cristo, es decir, que este reino no es histórico. Pero este modelo se puede seguir desarrollando y transformarse, por ejemplo, si se dice que el reino de Dios empieza ya en la historia y Cristo viene después, según lo que dice el "posmilenarismo". En las grandes agrupaciones pentecostales establecidas —como las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios,

la Iglesia Cuadrangular, etc.— en general impera un estricto control, el cual trata de eliminar aun en germen cualquier intento de transformación de su doctrina. En todo caso, en la Iglesia de Dios estos controles están ya disolviéndose, mientras que en las pequeñas agrupaciones de por sí hay muchas posibilidades de transformación y, con cierta frecuencia, se descubre nuevos elementos de la fe cristiana y se comienza a modificar la doctrina orientándose hacia una práctica social transformadora.

Otro factor importante en el sistema simbólico pentecostal es el Espíritu Santo y su manifestación en experiencias extáticas. Estando marginado por el tema central —el fin de los tiempos— y reprimido por una práctica demasiado autoritaria en muchas iglesias, no obstante el tema de la presencia del poder del Espíritu Santo se está abriendo paso en un número creciente de agrupaciones pentecostales pequeñas, lo mismo que en diversas congregaciones de las agrupaciones establecidas en las capas bajas de la sociedad. En comparación con la estructura básica del sistema religioso del neopentecostalismo en las clases altas, ahora se pone de relieve que el tema del poder del Espíritu Santo en los miembros de la congregación les permite a éstos interpretar la situación social de las capas bajas de una manera nueva, como una cuestión del poder; además, la experiencia extática fomenta la autoconfianza.

Gráfico No. 6

Cuadrado semiológico
Agrupación Pentecostal



En el culto de una congregación pentecostal pequeña en el Altiplano de Guatemala, el autor presenció lo siguiente: de las quince

personas presentes, unas cuatro mujeres cayeron en un éxtasis profundo, hablando en lenguas y profetizando (es decir, traduciendo la glosolalia), sin parar; el pastor, que quería predicar, las amonestó varias veces llegando a interrumpir bruscamente el éxtasis. En su prédica insistió en el orden, la disciplina, el respeto debido al pastor, etc. Después del culto, las mujeres hablaron con el pastor con mucha seriedad sobre la presencia del Espíritu Santo y el derecho del creyente a hablar, e insistieron en que la presencia y palabra del Espíritu son más importantes que la autoridad pastoral. Esas mujeres aprenden a hablar, y este hecho es de suma importancia para una capa social y un sexo enmudecidos (s1+). Es el poder del Espíritu, actualizado en el éxtasis del culto, el que había hecho hablar a las mujeres. El hablar en lenguas, la glosolalia (s1), en estas iglesias viene a ser la respuesta religiosa a la experiencia social de los oprimidos. El Espíritu se presencia en las congregaciones por medio de un nuevo lenguaje, derivándose de ahí la posición de una iglesia dotada con la palabra de poder. Esta palabra nueva se proyecta como un lenguaje de protesta contra la razón del mal social, contra la acción del diablo a través de los poderosos (s2).

Es importante reconocer la ambivalencia del sistema religioso pentecostal, al igual que el del evangelical de las capas bajas. La orientación hacia la familia como condición necesaria de sobrevivencia, por ejemplo, en un momento dado puede convertirse en una plataforma de una acción económica solidaria al nivel de la cuadra, digamos; o bien, puede habitualizarse en un particularismo familiar. La capacidad adquirida de expresarse verbalmente puede ser utilizada en el plano egoísta, o bien puede servir a una práctica liberadora.

Las veintinueve iglesias pentecostales, cuyos 129 representantes partieron a Buenos Aires para asistir al Encuentro Pentecostal Latinoamericano (EPLA) en marzo de 1989, están realizando una transformación de ese tipo. Estos dirigentes eclesiales y teólogos parten explícitamente de la base de que pertenecen a una iglesia de los explotados y empobrecidos; el lejano reino de Dios en las nubes retrocede muy atrás en su prédica.

> Estamos seguros que los pentecostales latinoamericanos estamos viviendo un nuevo momento: y, que 'no seremos nunca más lo que fuimos...' sino que hemos abierto nuestro corazón al Espíritu de Dios, y hemos emprendido nuevos rumbos, en la proclamación de la Palabra viva de Dios: Jesucristo, en medio de los tiempos que nos ha tocado vivir (23).

Jesucristo el compañero de los pobres. A partir de aquí, para estas iglesias pentecostales la situación de las masas es vista como un desafío

---

23) Cabezas: 1989.

que se les plantea para que, en imitación de Cristo, ellas mismas intervengan por los derechos de los oprimidos. Para esto se reclama, y se está realizando,

> ...una pastoral y evangelización contextualizada, conducente a una plena satisfacción de todas las necesidades y en lo cual, se manifiesten los frutos del Reino de Dios, la justicia, la paz, y el amor (24).

Para lograr esto, como se plantea en una crítica al tradicional individualismo pentecostal (25), es necesario cambiar las estructuras, pues "determinadas estructuras que fomentan la pobreza, la miseria, la avaricia", serían fruto del pecado humano y, en consecuencia, ellas mismas pecaminosas, por lo que necesitarían ser transformadas de acuerdo con la voluntad de Dios. De esta manera, la iglesia debe, según EPLA, anunciar el mensaje del reino de la justicia y testificarlo.

Desde algunos países latinoamericanos, en los cuales el desarrollo del protestantismo está más avanzado que en Centroamérica, como es el caso de Brasil, llegan cada vez más noticias de la apertura social y ecuménica de las pequeñas iglesias pentecostales, lo mismo que de congregaciones e individuos de las iglesias establecidas. Muchas de estas congregaciones e individuos comprometidos social y políticamente se separan más claramente en lo relativo a la religión de sus compañeros de lucha de las comunidades de base católicas, pero trabajan estrechamente en conjunto con ellos en los movimientos sociales, como por ejemplo, con los sin tierra; otros, ya no temen a los servicios religiosos en conjunto. El compromiso político de los pentecostales se diferencia con frecuencia del quehacer de los activistas católicos, en el hecho de que los pentecostales renuncian al clericalismo en la política. Es decir, un pentecostal progresista puede trabajar "como cristiano", supongamos, en un partido o movimiento socialista, pero difícilmente llegará a la idea de una doctrina social eclesiástica o de un partido cristiano (por el contrario, éste es un método de compromiso político muy apreciado por reaccionarios neopentecostales de la capa social superior). Por cierto que esto no quiere decir que no puedan existir alianzas o federaciones protestantes para los cambios sociales. Un pastor muy activo, por ejemplo, informa de una amplia alianza de resistencia entre los protestantes de diferentes tendencias, a comienzos de los años ochenta, en Guatemala.

Asimismo, a partir de 1987, distintas comunidades de iglesias fundamentalistas se afilian a la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG), cuyo objetivo es apoyar a las comunidades para

---

24) Objetivos de la EPLA expresados en un documento guía del Encuentro Pentecostal Latinoamericano, Buenos Aires, 19 al 22 de abril de 1989.
25) Cfr. Cabezas: 1989.

que puedan desarrollar por sí mismas proyectos de autoayuda económica y de formación teológica. A través de tales federaciones, iglesias de tradición pentecostal y fundamentalista intercambian impulsos teológicos con la Teología de la Liberación y con iglesias del protestantismo histórico; y en el trabajo práctico sobre las condiciones del mundo, la evasión del mundo como camino de solución se torna dudosa.

Lo mismo es válido para *grupos pentecostales* y para algunos pastores y congregaciones de iglesias establecidas de *Nicaragua*: los pobres descubren que no son víctimas indefensas de una ley muda e inexorable que rige al mundo, sino que Dios les ha otorgado fuerza y esperanza para darle forma a su mundo. En las iglesias pentecostales de Nicaragua, sobre todo en las Asambleas de Dios, se han desarrollado violentos conflictos por la concientización social de pastores y comunidades; por lo general, ellos han terminado con la separación o la división de las fuerzas progresistas. Las pequeñas iglesias son en este punto más flexibles para adaptarse a las nuevas contingencias y, por lo general, no están expuestas a la presión de las iglesias madres de los EE.UU.

Sin embargo, aun esa misma presión no sólo consigue que las *dependencias latinoamericanas* se acomoden a las *centrales estadounidenses*, sino que también provoca bastante resistencia. Un estrato dirigente latinoamericano de las grandes iglesias pentecostales, que en el intertanto se ha ido formando, percibe, cada vez más claramente, la dependencia de sus iglesias con respecto a los EE.UU. como una reproducción de la dependencia cultural, económica y política general. Cuando este estrato busca nuevos caminos, estos son, precisamente, caminos latinoamericanos, que solamente pueden ser encontrados a través del análisis de la realidad del subcontinente. En este espíritu, 45 dirigentes latinoamericanos de la gran iglesia pentecostal *Church of God*-Cleveland (Iglesia de Dios) se reunieron en Puerto Rico del 11 al 14 de mayo de 1985. La reunión fue apoyada apenas de manera insignificante por la central de los EE.UU. Debido a ello, interesados de Brasil, Argentina, Chile, Bolivia y Perú, no pudieron viajar a la reunión por razones financieras: otra muestra de la doble dependencia. En la conferencia sobre "Desarrollo de un modelo pastoral pentecostal frente a la Teología de la Liberación", en primer lugar se criticó el centralismo de la *Church of God* y la escasa representación de las filiales latinoamericanas en la dirección central. Pero, por sobre todo, se trató de buscar nuevos caminos para la fe y la iglesia pentecostal en América Latina. En la declaración final se dice:

> Nos sentimos orgullosos de nuestra tradición fundada en el poder del Espíritu Santo (Hechos 1:8), pero reconocemos que en algunos casos, en relación con el desarrollo en América Latina, nuestra proclamación del evangelio ha puesto mayor énfasis en los aspectos espirituales que en los de servicio y la actitud profética frente a toda forma de

injusticia... De acuerdo con los principios bíblicos, toda forma de relaciones injustas que va en detrimento de los derechos del hombre, es reprobable. Nuestro imperativo, de acuerdo con ellas, es asumir una actitud profética imparcial (26).

(Traducido del alemán por Enzo La Mura E.).

26) Consulta de líderes educacionales de la Iglesia de Dios: 1989, p. 102 sigs.

Capítulo VI

Guerra espiritual de baja intensidad: el abuso del protestantismo por la contrainsurgencia

> En una situación de contrainsurgencia... yo diría... que el único territorio que se quiere tomar es el de las seis pulgadas existentes entre las orejas del campesino (1).

Este territorio, los militares lo saben muy bien, es el "teatro de operaciones" para el arma ideológica que puede ser la religión manipulada. En las siguientes páginas queremos describir cómo diferentes actores políticos y militares subvierten a la religión haciendo de ella un arma ideológica en la lucha por las "seis pulgadas". Ejemplificaremos el problema con el caso del protestantismo en Centroamérica. No obstante, queremos dejar claro que el mismo asunto bien podría ser ejemplificado con el caso de la Iglesia Católica (2).

> En reconocimiento de sus méritos ganados en el avance de las operaciones en el campo de la táctica de guerra especial, gracias a las tantas donaciones que fueron efectuadas por su organización, en beneficio de los necesitados de este mundo. Atentamente, Harry C. Anderholt.

Según los informes del periódico estadounidense *Cleveland Plain Dealer,* este pequeño cuadro de honor adorna la oficina de la organi-

---

1) John Waghelstein, coronel estadounidense sirviendo en El Salvador, en una conferencia dictada ante el *American Enterprise Institute,* Washington, 16 de enero de 1985, citado según Castro: 1987, p. 83.
2) Cfr., por ejemplo, Lernoux: 1980.

zación evangelical *World Medical Relief.* El firmante fue general de brigada de la fuerza aérea de EE.UU. en la guerra de Indochina. Por medio de la misma fuerza aérea estadounidense, las donaciones mencionadas llegaron a Laos, y sirvieron como ayuda logística a una unidad de combate, creada por la CIA y formada por miembros de la tribu de los Meo. *World Medical Relief,* que hoy ya se distancia más del gobierno de los EE.UU., a principios de los años setenta sirvió a las fuerzas militares en la lucha contrainsurgente, teniendo en común con ellas el interés en combatir al comunismo.

En estos últimos diez años se ha hablado, más frecuentemente, de una "conspiración" entre fuerzas eclesiales y fuerzas militares estadounidenses, ya que estas tienen como interés común, así las argumentaciones, combatir los movimientos de liberación en Centroamérica. Esta discusión se da principalmente refiriéndose a las misiones protestantes estadounidenses. El crecimiento fuerte del protestantismo en el área centroamericana, muchas veces hasta es deducido de un apoyo por parte de la CIA. Esta explicación un poco pobre, a menudo propuesta por dignatarios católicos, no toma en cuenta la dinámica social en Centroamérica, ni la capacidad que tienen las diferentes corrientes del protestantismo de representar en su simbolismo y en su práctica a los cambios sociales.

Ahora bien, está claro que el crecimiento del protestantismo en la región no se puede atribuir a operaciones de algún servicio secreto; no obstante, ha habido cada vez más revelaciones sobre una colaboración directa entre instituciones evangelicales, pentecostales y neopentecostales, por un lado, y los servicios secretos así como las fuerzas militares, por el otro. En uno de los casos recientes y más evidentes estuvo involucrado personalmente el coronel Oliver North, conocido ayudante de la Casa Blanca. Según las informaciones de la periodista Sara Diamond y del *Research Center* en Albuquerque, NM, Oliver North estableció contacto entre la "contra" en Honduras y el fundador de *Gospel Crusade* (Cruzada del Evangelio), Gerald Derstine, y su hijo Phil. Desde ese entonces, *Gospel Crusade* ha estado aprovisionando a la "contra" con ayuda privada, o sea paraestatal. Además, según Derstine, en una entrevista con Sara Diamond, existen iguales convenios entre North y varias otras organizaciones. Los servicios secretos y las fuerzas militares de EE.UU. y de Latinoamérica, han encontrado estrechos aliados en los Derstines, y también en organizaciones como *Youth with a Mission* (Juventud con una Misión), *Campus Crusade for Christ* (Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo) y varias otras, menos conocidas, de la derecha religiosa.

Desde la segunda guerra mundial, el gobierno de los EE.UU. se ha venido interesando siempre más en la pregunta sobre ¿cómo poder integrar a las instituciones e ideas religiosas en la, así llamada, guerra sicológica? Desde la década de los cincuenta, la táctica de la guerrilla ha sido utilizada más frecuentemente en el Tercer Mundo. Por esta

razón, las fuerzas militares estadounidenses se han visto obligadas a invertir mayores recursos para entender las condiciones síquicas de los pueblos, y en la posibilidad de influirlos. La sicología militar retoma la religión como factor de su interés de una manera más científica, y la discute dentro del marco de una nueva estrategia de la "contra-insurgencia".

1. El concepto de la contrainsurgencia

El concepto cívico-militar de la contrainsurgencia representa un sistema científicamente elaborado, y compuesto por varios elementos militares y civiles, por ejemplo: agresiones que existen por parte de las fuerzas militares en contra de la población civil, siendo estas muchas veces de extrema crueldad, son combinadas con programas sociales y campañas de propaganda, utilizando así todos los medios ideológicos al alcance.

Después de haber puesto en prueba el concepto de la contrainsurgencia en las Filipinas, en Malaya y en Grecia, éste fue mejorado, en los años sesenta, después del impacto que tuvo la revolución cubana, y aplicado en Guatemala en la segunda mitad de esa misma década. En Vietnam, sin embargo, esta doctrina militar sufrió una baja muy grave. No fue sino hasta bajo el gobierno de Reagan, que se volvió a retomar esta doctrina. Los militares empezaron a desarrollarla aún más, y a incorporarle sobre todo el componente de la Guerra de Baja Intensidad *(Low Intensity Warfare).*

Igualmente, las fuerzas armadas y los órganos gubernamentales de los EE.UU. intensificaron el estudio de la religión en Latinoamérica, como un factor clave del desarrollo social. En 1964 se celebró en la Universidad de *Notre Dame,* NY, un congreso, financiado por la fundación Rockefeller, en el cual participaron renombrados teólogos y sociólogos de la religión, en su mayoría conservadores. Allí se analizó —tenemos entendido que fue la primera vez con tal envergadura— la relación existente entre la religión y el cambio social en América Latina. En 1969, el reporte de una comisión especial, presidida por el vicepresidente estadounidense Nelson Rockefeller, constata, después de un viaje de éste a Latinoamérica, que se les debe prestar mayor atención a las iglesias y a las fuerzas militares, por cuanto estas instituciones juegan el papel más importante dentro del cambio social, económico y político. Poco después es publicado un estudio encargado por el Ministerio de Defensa de los EE.UU., en el cual la conservadora *Rand Corporation* se ocupa de los cambios en la Iglesia Católica. En este estudio, el cambio político por venir se relaciona explícitamente con el hecho de que la Iglesia Católica se ha estado alejando de los esquemas de pensar y de actuar anticomunistas.

Para ese entonces, los proyectistas militares ya habían incorporado a la religión en su estrategia. En Guatemala, por ejemplo, según las declaraciones del ex-jefe de prensa del Ministerio del Interior, Elías Barahona, ya en los años sesenta se había hecho un análisis detallado de las condiciones religiosas, específicas para cada estrato social. Este hecho corresponde a los proyectos militares que provienen de los centros de estrategia, como por ejemplo *Fort Bragg,* en donde se desarrolla el concepto de la contrainsurgencia. En los manuales de guerra *(Field Manual)* FM 31-16 y 31-176, por ejemplo, se recomienda tomar en cuenta la religión en el análisis de las regiones en donde se han de efectuar las operaciones militares y, además, considerarla al planear operaciones sicológicas.

Adicionalmente se ha buscado poder utilizar personal de iglesias para fines de inteligencia y de influencia. La comisión investigadora de la Cámara de Representantes en los EE.UU., presidida por Frank Church, que analizó las acciones secretas de su gobierno, constató, en 1976, el "uso operacional directo de 21 individuos estadounidenses" pertenecientes a alguna organización religiosa —no contados los individuos utilizados que son de otras nacionalidades (3). Su tarea fue conseguir informaciones y tomar parte en acciones encubiertas. Según la revista evangelical *Christianity Today,* citada por Sara Diamond, casi todos los colaboradores del predicador de masas Luis Palau habían sido interrogados periódicamente por la CIA a principios de la década de los setenta. *Christianity Today* estima, en 1975, que de un 10% a un 25% de los misioneros estadounidenses pasaron informaciones a la CIA. Por los problemas en su política exterior en los años setenta, los EE.UU. se abstuvieron de hacer nuevos análisis y de plantear modelos de acción referentes al sector religioso en Latinoamérica.

No fue sino hasta en 1980, que se presentó un documento de estrategia con una línea dura y polémica en contra de la teología de la liberación en América Latina, el cual había de ejercer un fuerte influjo sobre el gobierno del presidente Reagan. En el así llamado *Documento de Santa Fe I* (nombrado según el lugar de la conferencia), se constata lo siguiente:

> La política exterior de los EE.UU. debe empezar a contrarrestar la teología de la liberación, como es propagada por el clero de la teología de la liberación, y no solamente reaccionar a hechos consumados.

Este texto, ampliamente conocido, indica que se iban a reanudar, en el transcurso del rearme general de los servicios secretos estadounidenses, también las operaciones en el campo de la religión. Puesto en práctica, este programa requiere, por un lado, el análisis de los mo-

---

3) Cfr. United States Senate...: 1976, p. 202.

vimientos de base cristianos —tanto protestantes como católicos— y la lucha contra los mismos, como lo demuestran los documentos de la XVII Conferencia de los Ejércitos Americanos, celebrada en 1987 (4); no obstante, hay que dejar claro que ni el mismo *Documento de Santa Fe I,* ni tampoco la realidad social, pueden explicar la supuesta "proliferación de las sectas". Por otro lado, el texto sí remite a una instrumentalización de la religión en el contexto de la Guerra de Baja Intensidad, especialmente en las operaciones sicológicas. El presente capítulo enfoca este último tema.

2. Los actores protestantes en Centroamérica

La instrumentalización de la religión por instituciones políticas y militares no depende necesariamente de una cooperación entre los actores religiosos y los actores políticos. Los actores políticos bien tienen la posibilidad de manipular a la población por los medios de comunicación, utilizando ideas religiosas. En este sentido, la CIA se sirvió, durante el gobierno sandinista, del periódico nicaragüense de oposición *La Prensa,* al igual que del *Mercurio* en Chile, bajo el gobierno de Allende, y del *Daily Gleaner* en Jamaica, durante los años de gobierno de Michael Manley. Este tipo de manipulación con ideas religiosas se ha dado principalmente en Nicaragua. Por cierto que esta forma de manipulación ideológica no depende de la ayuda de cualquier iglesia. Unicamente se necesitan algunos periodistas dispuestos a colaborar, por convicción y/o por razones económicas.

En Guatemala, por ejemplo, se estableció una estación de televisión de tendencia neopentecostal, con el apoyo de la fuerte emisora neopentecostal *Trinity Broadcast* de California. El Canal 21 transmite, sobre todo, programas de evangelización, iguales a los programas de los EE.UU., y las noticias que presenta el canal en este marco provienen casi por completo del servicio de información de la embajada de EE.UU. en Guatemala. Estos programas de noticias no le cuestan nada a la emisora, lo cual podría entenderse como un motivo para emitir éstos, en vez de tener que comprar otros con escasas divisas. No obstante, es difícil imaginarse una identificación más cercana con los intereses de los EE.UU. en América Latina, que la de emitir las noticias de la embajada de aquel país.

Pero planteamos la cuestión de los actores protestantes y el papel que juegan en la instrumentalización de la religión para fines de la contrainsurgencia en Centroamérica, y la de sus motivos para actuar. Bien se sabe que mucho dinero se gasta para reclutar agentes. El dinero,

---

4) Cfr. Duchrow/Eisenbürger/Hippler: 1989.

sin embargo, es un arma de doble filo en el campo de las instituciones religiosas, debido al fuerte compromiso moral que tienen muchos de los actores, y por el hecho de que la conciencia religiosa necesita de la pureza de los motivos. Muchos seguidores de las iglesias rechazarían un puñado de dólares, aunque sí estarían dispuestos a proteger los intereses de los EE.UU., o sea del mundo libre, etc., en contra de diversos males. Por ello es que se vuelven importantes los mecanismos ideológicos, capaces de movilizar, y/o de canalizar, las convicciones y las energías religiosas hacia los fines de la contrainsurgencia, al igual que los mecanismos que armonizan las formas blandas del soborno (una carrera, un puesto, etc.) con las creencias religiosas.

En las iglesias neopentecostales una motivación para colaborar, eventualmente, con los intereses estadounidenses, o hasta con la misma contrainsurgencia, es bien obvia: los miembros de estas iglesias pertenecen casi exclusivamente a la burguesía industrial, así como a los sectores de la capa media que están ligados a esta burguesía; o sea, que los miembros pertenecen a una clase social que, de todos modos, está interesada en mantener bajo control a las masas empobrecidas. La contrainsurgencia frecuentemente es vista como parte de la lucha cósmica entre Dios y Satanás. Por esta razón, lo más natural para muchos miembros de las iglesias neopentecostales es cooperar activamente al lado de Dios en contra de los demonios del comunismo y de la vieja burguesía terrateniente. En el transcurso de la década de los ochenta, las grandes organizaciones misioneras y para-eclesiales de los EE.UU. (si bien muchas de ellas no provienen de la tradición neopentecostal), se han apegado cada vez más a esta línea.

Las iglesias pentecostales de corte tradicional y las iglesias evangelicales, cuyos miembros pertenecen en su mayoría a las masas oprimidas, generalmente llevan sus seguidores a la pasividad política, y así, indirectamente y a corto plazo, sirven a la contrainsurgencia. Esto se debe básicamente a la dinámica que es generada por las ideas religiosas, conjuntamente con la situación social en la que se encuentran los miembros de estas iglesias. Pero, por lo menos en lo que se refiere a los pastores y a las comunidades del campo y de los suburbios, esta dinámica no puede comprenderse como consecuencia de una convicción o estrategia política, ni mucho menos como consecuencia del soborno. El hecho de que las masas estén siendo forzadas a la pasividad, se entiende principalmente como el resultado de un sistema religioso que retoma la situación desesperante como dada, y ofrece el camino de huida en vez del de confrontación. Esto no quiere decir que tal dinámica no pueda ser considerada y utilizada por proyectistas políticos y militares.

Además, hay que ver que en las iglesias evangelicales y pentecostales establecidas (es decir, en las iglesias grandes con cierto grado de burocracia), generalmente existe un fuerte control jerárquico. Este vela sobre el sistema de creencias presentado a sus miembros, y sobre la autoridad de la institución misma. (Otro caso es el de las pequeñas

agrupaciones pentecostales, en las cuales la producción religiosa se desarrolla casi siempre en el lugar de acción). El centralismo severo en cuanto a la producción religiosa, facilita una manipulación contundente desde las centrales hacia abajo.

Los cuadernos para las escuelas dominicales de las Asambleas de Dios *(Assemblies of God),* por ejemplo, se conciben, se escriben y se imprimen en castellano ya en los EE.UU. Luego son distribuidos en Latinoamérica. Según el reglamiento de las Asambleas de Dios, todos los pastores deben utilizar este material en sus clases dominicales. Aunque no todos lo vayan a hacer, ésta es una magnífica posibilidad que tienen los proyectistas de la central para influir directamente en los miembros de las diferentes iglesias nacionales. Claro que esta estructura es muy apropiada para ser utilizada con fines de manipulación político-religiosa por parte de la central de las *Assemblies of God* en EE.UU., que se presenta del todo procapitalista, que apoya a la derecha reaganiana y, al mismo tiempo, está en contra de los movimientos populares en Centroamércia.

La carrera dentro de las instituciones eclesiales es otra puerta de entrada para la manipulación política de las iglesias, que se utiliza frecuentemente. Debido a las rígidas estructuras de jerarquía en las diferentes iglesias, especialmente en el espectro evangelical y pentecostal, solamente los más fieles seguidores de la línea oficial, esto es, las personas más adaptadas al sistema autoritario, son vistos como aptos para el ascenso. En un contexto de pobreza generalizada, con tal ascenso dentro de la jerarquía eclesial se asocia con frecuencia un cierto ascenso social, cierta seguridad material, etc., con lo cual se incrementa la presión de obedecer. Todo ello se convierte en una ventaja para las iglesias grandes —en buenas condiciones financieras—, y para la gran cantidad de las así llamadas organizaciones para-eclesiales, como por ejemplo Juventud con una Misión, Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo, Visión Mundial *(World Vision),* y muchas otras.

Orientadas por conceptos de gerencia de la empresa privada, muchas de esas organizaciones e iglesias tienden a convertir la perspectiva de algún ascenso social que pueda tener un pastor pobre o de clase media baja, a una práctica de disciplina y obediencia rígida dentro de un sistema autoritario de liderazgo. Así, estas organizaciones se aseguran la lealtad de las personas y, a la vez, las desligan de los miembros de sus iglesias, de los pobres con sus necesidades y propios proyectos de cambio, lo mismo que de su responsabilidad de conciencia inmediata ante Dios.

En la última década se ha concentrado el esfuerzo de estas organizaciones en la formación de dirigentes a todos los niveles eclesiales *(Leadership Training),* bajo principios de gerencia de la empresa privada. Así es posible consolidar las estructuras autoritarias mismas, y reforzar en los individuos la orientación hacia una carrera dentro de las organizaciones. A diferencia de la empresa privada, no obstante, la remune-

ración se expresa no tanto en dinero como en el bien simbólico del ascenso en la jerarquía de los siervos de Dios. La perspectiva de tal ascenso social seduce para que se opte "libremente" por las ideas y acciones propuestas "desde arriba", y con ello, a ser utilizado como instrumento religioso de intereses políticos, si es que tales intereses existen en las directivas de las instituciones.

Políticos y militares centroamericanos y estadounidenses se han aprovechado de los diferentes mecanismos y motivaciones arriba expuestos, para hacer funcionar a los actores religiosos dentro de su proyecto de "seguridad nacional". Tres áreas de acción político-militar nos parecen de especial importancia para el abuso operativo de iglesias y de agencias para-eclesiales: la manipulación ideológica de la población; la promoción de organizaciones religiosas como sustituto, en situaciones de parálisis o inefectividad operativa, de las instituciones estatales; la integración operacional de organizaciones religiosas en las "acciones cívicas" *(Civic Action)* de la contrainsurgencia militar.

3. Manipulación ideológica

La manipulación ideológica anuda, por lo general, las ideas religiosas existentes en la población, según las diferentes capas sociales. No obstante, puede observarse la tendencia a introducir y/o reforzar en amplios sectores sociales, sean altos o bajos, la siguiente cadena semántica:

Dios versus Diablo
EE.UU. versus comunismo/drogas
Militares versus guerrilla

Este tipo de ideología no es muy plausible en una iglesia de clase baja, por lo que tiene que ser promovida por la jerarquía, es decir, por los líderes de clase media y por personas que se encuentran muy absorbidas por la dinámica del ascenso institucional. Además, se puede observar que en iglesias y organizaciones con su sede central en los EE.UU., es esa central, más que los órganos nacionales, la que fomenta tales ideas. A partir de esto, se puede afirmar que la aceptación del discurso anticomunista crece con la integración a la jerarquía de las organizaciones y con la posición social.

♦♦♦

Los evangélicos se han comportado mal, en el sentido de que si no es que estén participando en actividades de combatiente a favor del ejército, están cooperando con la teología, con la enseñanza de que... Quiere decir que cuando se oye la palabra "comunismo", se les para

el pelo, se afligen, se ponen con gran miedo. Y ya el pastor ya los tiene así (...). (Ese pastor y los diáconos) predicaban y decían: "Hermanos, esa (...) subversión, esa es la bestia, que no quiere que nosotros creamos en Dios. Demos gracias a Dios que estamos en un país democrático, donde se predica la palabra de Dios. Y tengan cuidado, hermanos. Oremos al Señor, pidámosle al Señor que Dios no nos vaya a dejar caer en las manos del comunismo, porque el comunismo es la bestia" (Entrevista a un campesino indígena, miembro de las Asambleas de Dios, Guatemala, 9 de febrero de 1986).

♦ ♦ ♦

Detrás del modelo anticomunista del discurso religioso, se halla el viejo concepto de la hegemonía hemisférica de EE.UU. en todo el continente americano. Debido a su membresía, que proviene de las capas media y alta modernizantes, la mayoría de las iglesias neopentecostales tienen un interés orgánico en apoyar reformas neoliberales que, a su vez, consolidan el dominio de las empresas estadounidenses sobre las economías nacionales centroamericanas, y que conllevan opciones políticas convenientes a los intereses de EE.UU. Esta dinámica se refleja también en las relaciones entre iglesias neopentecostales centroamericanas con organismos neopentecostales estadounidenses, así como en las acciones de las últimas con referencia a la situación política en Centroamérica, como, por ejemplo, en la ayuda al régimen de Ríos Montt en Guatemala. En escritos de propaganda religiosa con el fin de levantar fondos de ayuda para este régimen en los EE.UU., se habla abiertamente del acceso de los EE.UU. a los recursos naturales de América Latina. En una carta circular del primero de septiembre de 1982, firmada por Carlos Ramírez y Bob Means, y ampliamente divulgada por la iglesia de Ríos Montt, El Verbo, y por la agencia de ayuda *International Lovelift,* se pide apoyo para la política de contrainsurgencia del mandatario guatemalteco con las siguientes palabras:

(Divulgando la verdad y apoyando a Ríos Montt, HS) vamos a debilitar la posición de los marxistas y reducir su capacidad de aprovecharse de los ricos recursos de petróleo, titanio y otras materias primas que tiene Guatemala.

Guatemala representa "una estación intermedia (de los marxistas) en su camino hacia los campos petrolíferos mexicanos", según el punto de vista del secretario privado del neopentecostal y ex-presidente guatemalteco Ríos Montt, Francisco Bianchi, expresado en la revista *Forerunner,* de la *Maranatha Campus Ministries* en noviembre de 1982. La lucha por Guatemala, en este contexto, se entiende como una lucha al lado de Dios con las fuerzas de las tinieblas. Así mismo, el apoyo a la contra de Nicaragua es presentado como lucha heroica contra el comunismo y el diablo.

La manipulación ideológica a partir de este concepto trata de cambiar conceptos religiosos ya presentes en las iglesias protestantes, de tal modo que se igualan al modelo dualista arriba mencionado. La periodista Sara Diamond describe cómo, por ejemplo, el reverendo Geoff Donnan, del *Carribean Christian Ministries,* operó en los últimos años del gobierno sandinista en Nicaragua. El trató, entre otras, de divulgar entre los protestantes la supuesta diferencia entre "la 'teología de la liberación satánica' y el verdadero evangelio libertador", proveyendo materiales de enseñanza para colegios protestantes. El autor de un manual de historia nicaragüense, planificado para este programa escolar, fue el nicaragüense exiliado Humberto Belli, un católico cuyo primer libro sobre Nicaragua fue financiado por la CIA, según el líder de la contra, Edgar Chamorro.

Como pensador y activista de la vanguardia neopentecostal vive en Guatemala el ciudadano estadounidense John Carrette, antiguo *Green Beret* y veterano de la guerra de Vietnam. Carrette, dueño de dos hoteles en Guatemala (¿cómo es que su dinero no lo pudo salvar del servicio en Vietnam como a tantos otros?) y miembro activo de la iglesia neopentecostal Shekinah, así como del *Full Gospel Business Men's Fellowship International* (FGBMFI, organización neopentecostal para gerentes y personas de una posición social similar), pasa gran parte de su tiempo en actividades religiosas: él organiza campañas de evangelización de la iglesia Shekinah contra él comunismo en El Salvador; reúne a pastores para orar juntos por la salvación nacional, poco antes del golpe de estado por el general Ríos Montt en 1982; funda el grupo de "Intercesores de Guatemala", que oran por un cambio político y publican folletos; organiza encuentros del FGBMFI; financia, por partes, a la Asociación Indígena de Evangelización (ASIDE); da clases en un colegio de evangelistas fundado por la *Gospel Crusade* (cruzada del evangelio) de Gerald Derstine; y publica varios tratados y folletos político-religiosos.

Carrette es uno de los pensadores neopentecostales conformes con la visión del mundo dualista y agresiva de la contrainsurgencia, que en sus escritos trata de explicar los eventos políticos dentro del esquema de una "lucha espiritual" entre Dios y Satanás. También fue él uno de los primeros protestantes en Guatemala que divulgó la doctrina de una lucha definitiva entre Dios y Satanás *en* la tierra, alejándose así de la doctrina de la esperanza del arrebatamiento de la iglesia *de* la tierra.

Desde el gobierno de Ríos Montt y las pretensiones políticas del candidato a la presidencia en 1985, el neopentecostal Jorge Serrano Elias, John Carrette ha sido uno de los que más han insistido en un mayor compromiso político y mayores actividades políticas por parte de las iglesias neopentecostales. En lo que se refiere a los demás protestantes, en particular a los protestantes indígenas pobres, Carrette opinó sin embargo en una reunión de ASIDE, según informaciones del *Research Center* de Albuquerque, que los pastores indígenas no han de

proponer, ni de apoyar, ni de financiar a ningún candidato político. La abstinencia política de los oprimidos y marginados, claro está que le conviene a aquellos que quieren consolidar un modelo neoliberal de la sociedad.

4. Sustitución de instituciones gubernamentales

En 1982 y 1983, se volvió muy importante para la dictadura del general Ríos Montt en Guatemala el hecho de que organismos religiosos sustituyeran el papel que habían tenido antes las agencias gubernamentales de EE.UU., sobre todo en cuanto a la ayuda material hacia Guatemala, ya que la última había sido paralizada por decisión del Congreso de ese país. Ríos Montt había ganado una publicidad internacional demasiado negativa en cuanto a su saldo de los derechos humanos, como para poder seguir con la ayuda oficial. Mientras tanto, el general neopentecostal se aprovechó de la fusión de posiciones políticas, de convicciones religiosas en Guatemala y de sus contactos con la derecha religiosa en EE.UU., para armar un programa de ayuda privada que se iba a ejercer en coordinación con la ejecutiva estadounidense.

En junio de 1982 se llevó a cabo, en la residencia privada del embajador estadounidense ante la ONU, Middendorf, un encuentro del secretario privado de Ríos Montt, Francisco Bianchi, con los señores Edwin Meese, consejero de Reagan; Frederic Chapin, embajador de EE.UU. en Guatemala; James Watt, ministro del interior y miembro activo de las *Assemblies of God* (Asambleas de Dios); Pat Robertson, predicador de televisión y dueño del más grande imperio de televisión protestante (CBN); y Jerry Falwell, vocero agresivo de la *Moral Mayority* fundamentalista. Este encuentro tuvo consecuencias. Varias consultas, después de ésta, fueron organizadas periódicamente por el encargado de la Iglesia El Verbo, Bob Means, con Ed Meese y James Watt.

En octubre se llevó a cabo, según informaciones de *Maranatha Campus Ministries,* un encuentro de planificación en el *State Departement,* en el cual los representantes de la derecha religiosa tramaron acciones conjuntas con los funcionarios de ese ministerio del exterior, para apoyar al gobierno de Ríos Montt. La derecha religiosa fue representada —así los informes— nuevamente por Pat Robertson, así como por *Maranatha Campus Ministries* y *Youth with a Mission;* el gobierno guatemalteco fue representado otra vez por Francisco Bianchi, miembro importante de la Iglesia El Verbo. Considerable ayuda financiera y material para Ríos Montt, así el acuerdo, reemplazaría a la ayuda estatal suspendida; a la vez ésta tendría un efecto de propaganda, el cual le facilitaría al gobierno conseguir que el Congreso reanudase la ayuda militar y económica hacia Guatemala.

En lo que se refiere a la población guatemalteca, esta acción se discutió como operación sicológica. Según informaciones de la revista

Forerunner, citada arriba, Pat Robertson constató lo siguiente en una reunión en el *State Departement,* con respecto al efecto de propaganda que tienen las acciones concertadas: "Queremos que la gente de Guatemala tenga un testimonio visible del nuevo gobierno, que está edificado sobre piedad y amor". El régimen de Ríos Montt, sin embargo, fue derrocado en 1983, con la ayuda de los mismos EE.UU.

El modelo mencionado, o sea el juego con roles repartidos en la Guerra de Baja Intensidad, fue puesto en práctica exhaustivamente en Nicaragua. La ayuda financiera y propagandística de la organización de Pat Robertson para la contra nicaragüense, representa sólo un hilo visible de toda una red. Muchas pequeñas y medianas organizaciones misioneras estadounidenses han operado en la frontera de Honduras con Nicaragua, durante la segunda mitad de los ochenta, buscando un único fin: liberar a Nicaragua del comunismo. Sara Diamond describe las ventajas que tienen las pequeñas organizaciones religiosas en los proyectos grandes de la Guerra de Baja Intensidad:

> Constituidas como entidades religiosas, no tienen que dar a conocer sus transacciones financieras. Si alguna pequeña organización cae en descrédito por alguna falta cometida y/o por las relaciones que tiene con el gobierno de los EE.UU., hay otra que toma su lugar. La mera cifra de 'ministerios cristianos' con sede en EE.UU., hace difícil poder observar todas sus actividades (5).

Así, la contra nicaragüense ha podido salir a matar a civiles nicaragüenses, llevando botas de combate nuevecitas, hechas en una fábrica perteneciente a misioneros de Juventud con una Misión, y distribuidas por *Christian Emergency Relief Teams* (CERT, Grupos Cristianos para Ayuda de Emergencia), una organización de la central en la cual trabaja el miembro de la dirección de la contra, Joseph Douglas. El gobierno estadounidense no lo hubiera podido hacer mejor. Las organizaciones de ayuda "cristianas", de esta manera, forman parte de la logística de la Guerra de Baja Intensidad.

5. Ayuda para el desarrollo

La incorporación directa de entidades religiosas a la contrainsurgencia va más allá de la logística; ellas juegan un papel especial sobre todo en la segunda fase de la contrainsurgencia. En la primera fase, según el modelo del *Low Intensity Warfare,* se destruye físicamente la base que tiene la guerrilla en la población, aniquilando consecuentemente a todo simpatizante civil de la guerrilla y, además, se llevan a cabo

---

5) Diamond: 1988, p. 32.

operaciones de terror contra la población civil. En la segunda fase, se trata de aislar "efectivamente a la guerrilla de la población" (6). Francisco Bianchi, miembro directivo de El Verbo y secretario de Ríos Montt, lo expresa en *Forerunner* de la siguiente manera: "La guerrilla sabe que si ganamos al pueblo, está perdida".

La así llamada "acción civil" *(Civic Action),* durante la segunda fase tiene como fin una reorganización controlada de los sistemas sociales de la población civil: con el reasentamiento en poblados fáciles de controlar, el sistema de las patrullas civiles, al igual que la indoctrinación política y la ayuda material, el gobierno se presenta como defensor de la población. A la vez es garantizado el control sobre la misma. Estas actividades son planeadas y observadas bajo el punto de vista militar por los militares, a través de una coordinadora central a nivel nacional y una coordinadora "decentral" a nivel local. La ayuda alimenticia internacional, en el marco de tales programas, por ejemplo en el caso de Guatemala bajo el régimen de Ríos Montt, sirve para poder repartir víveres a la población indígena, la que a su vez es obligada a colaborar con los programas militares de construcción de carreteras. Todo esto se da bajo la dirección de las fuerzas armadas. Las donaciones de materiales de construcción hacen posible levantar aldeas modelo, en las cuales la población puede ser controlada perfectamente. La central de la acción civil en Guatemala es el Comité de Reconstrucción Nacional (CRN), que trabaja, a más tardar a partir de 1983, con la ayuda masiva de la US-AID. Esta agencia gubernamental estadounidense de desarrollo coordina, a la vez, sus actividades en cada país con los representantes militares en la embajada de los EE.UU. y con la estación *(station)* respectiva de la CIA. Claro está que la US-AID tiene interés en que las organizaciones de ayuda colaboren con la CRN.

Desde que comenzó el programa de contrainsurgencia bajo Ríos Montt, un gran número de organizaciones protestantes de ayuda ha cooperado con la acción civil. Diversas organizaciones neopentecostales y evangelicales aprovechan con gusto esta posibilidad de un "compromiso humanitario", para mejorar su posición social y política en el país. Por otro lado, hay organizaciones de ayuda protestantes que se niegan a trabajar en las regiones conflictivas bajo la coordinación de la CRN. Algunas de las grandes organizaciones que sí han cooperado con la CRN, y que siguen trabajando con la misma, aun después del período de presidencia de Ríos Montt, son, entre otras: Juventud con una Misión, Visión Mundial, *Globe Mission Evangelism* y el Ejército de Salvación, además de la organización católica del arzobispado, Caritas. Si bien es cierto que las motivaciones para tal cooperación pueden ser muy distintas, también es cierto que por lo menos las organizaciones que no tienen una base social ya consolidada entre la población, es decir, por ejemplo

---

6) Hippler: 1986, p. 54 sig.

los grandes ministerios de ayuda de los EE.UU., objetivamente juegan su papel en la estrategia militar de la acción civil *(Civic Action)*.

Más allá de una cooperación con las medidas civiles de la contrainsurgencia, el trabajo de la mayoría de las organizaciones de ayuda protestantes tiene como efecto, a largo plazo, ayudar a ejecutar los programas militares de la "pacificación". Los militares, a su vez, tienen un destacado interés en que las ayudas a la población se combinen con un máximo de control externo y un mínimo de auto-organización de las víctimas. Aquí, muchos programas de ayuda, principalmente los neopentecostales, son útiles para alcanzar esta meta. A estos programas se les puede aplicar lo que constata un análisis de las nuevas tendencias en las Organizaciones No Gubernamentales de desarrollo (ONG, *Non Governmental Organizations*):

> Contrario a una buena parte del trabajo de desarrollo en las décadas de los sesenta y los setenta, hoy en día se puede constatar una ausencia notable de iglesias y ONG en lo que se refiere a la organización de cooperativas, el adiestramiento y la superación de los campesinos, así como en la educación popular. La mayor parte del trabajo de las ONG, en cambio, se concentra en el nivel básico, prestando ayuda humanitaria así como promoviendo empresas privadas muy pequeñas y la producción de exportación en los sectores agrícolas no tradicionales, y dando apoyo a éstas (7).

Esta práctica es idéntica con la política propuesta por la US-AID para el Altiplano indígena de Guatemala:

> AID dice que el enfoque de su trabajo ya no será en los pobres, sino que en 'los pequeños agricultores comerciales o potencialmente comerciales' (8).

En vez de reforzar la autoorganización y la satisfacción de las necesidades básicas por la auto-ayuda, la estrategia de desarrollo tiene como objetivo singularizar a la población, convirtiéndola en micro-capitalistas que entran en competencia, y sometiéndola en un cien por ciento a las condiciones del mercado dependiente.

El cambio de la producción de alimentos básicos a una de frutas y verduras para la exportación, hace que la población campesina dependa de la compra de alimentos y esté sumamente expuesta a la inestabilidad del mercado. Además, esta reorganización lleva a un control militar de la población más efectivo, por cuanto una de las ventajas logísticas de la guerrilla es la de ser aprovisionada con alimentos por la población. El enfoque de la nueva práctica de ayuda en establecer y apoyar a

---

7) Resource Center: 1988, p. 13.
8) Resource Center: 1988, p. 13.

pequeñísimas empresas capitalistas y así forjar una competencia entre los pobres, tiene como efecto —esto según la afirmación de un trabajador social guatemalteco con experiencia—

> ...que la única posibilidad de progresar es la de superar al vecino... Un desarrollo verdadero, en cambio, tiene que comprender un concepto de reflexión conjunta, el entender de los problemas comunes y el compromiso común (9).

Los proyectos de ayuda neopentecostales no tienen como objetivo un "desarrollo verdadero" de las comunidades indígenas y de los pequeños campesinos, sino la aplicación de sus conceptos sociales y políticos por medio de los proyectos de ayuda: implantarle a la población pobre, siendo ésta un posible movimiento popular, la economía del mercado neoliberal y el control militar anticomunista. En este sentido, la *International Lovelift* —organización asociada a la iglesia neopentecostal El Verbo— se califica a sí misma como "la contribución más eficaz de América para la causa de la libertad en el mundo latino" (10); y las actividades eclesiales coordinadas por El Verbo/*Lovelift,* dentro del marco de la acción cívica bajo el gobierno de Ríos Montt, tienen como fin "derrotar al comunismo en este país centroamericano", según opina *Maranatha Campus Ministries,* que está integrado en ese proyecto. Los que reciben la ayuda son víctimas del control y nada más que un medio para mantener el poder político. Viéndolo desde esta perspectiva, no es sorprendente que el general neopentecostal Ríos Montt, en una entrevista con la periodista alemana Viola Schmid de 27 de octubre de 1987, no le dé mucha importancia al trabajo social:

> *Pregunta:* La Iglesia El Verbo, ¿hace algún trabajo social? *Respuesta:* ¿Qué mejor que predicar a Cristo para liberarnos del socialismo? *Pregunta:* Yo pienso en algo como una ayuda medicinal, ayuda de dinero y programas de desarrollo. *Respuesta:* Es decir, una religiosidad humanista. Nosotros tenemos, por circunstancias, clínicas y toda esa cuestión. Pero no es eso lo que nos afecta ni lo que nos interesa.

Los puestos de salud toman un segundo lugar en la lucha ideológica y política en contra del socialismo diabólico; se establecieron por consideraciones tácticas, al igual que los programas de la acción civil en el marco de la contrainsurgencia militar.

6. Colección de informaciones

Conocer las convicciones que tiene la población y conocer su modo de actuar, juega un papel muy importante en el marco de la contra-

---

9) Resource Center: 1988, p. 13.
10) Resource Center: 1988, p. 46.

insurgencia. Aquí, las autoridades militares dependen mucho de los aportes que hace la población misma; y las congregaciones eclesiales, ya sean católicas o protestantes, son lugares de encuentro y de intercambio. Así pues, son de interés particular para los militares que tratan de ganar espías en ellas. De varias iglesias es comprobado que voluntariamente han colaborado con los militares. Un miembro de las Asambleas de Dios, también activo en la resistencia, reporta lo siguiente en una entrevista del 9 de febrero de 1986:

> ...entonces salen ellos, trabajan de orejas. Han habido lugares donde los propios evangélicos han entregado casas enteras, con todo, esposa e hijos; y se los han llevado a los destacamentos.

La colaboración con los pastores es de sumo interés para los militares, por el acceso que éstos tienen a las listas de miembros de las iglesias (en la iglesia guatemalteca Elim, si es posible, hasta piden fotos de cada miembro para las listas), y por el conocimiento que tienen de las congregaciones y de las comunidades en general. Las actividades eclesiales les facilitan a los pastores y a los activistas de las iglesias tener una imagen más exacta de un grupo de personas o de un asentamiento, que la que pueden obtener el ejército o personas civiles que no pertenecen a la comunidad. Debido a ello, las informaciones que este grupo de personas puede proporcionar, son de sumo interés para el planeamiento de operaciones por parte del ejército. También aquí se encuentran una y otra vez colaboradores serviciales. Por ejemplo, en la Iglesia Presbiteriana hubo un pastor que redactó, para los militares, listas de miembros de su congregación, y de otros pastores, que le parecían sospechosos. En otro caso, el que me relató un testigo ocular, diáconos de una congregación de las Asambleas de Dios denunciaron a grupos de personas o a caseríos enteros del departamento de Chimaltenango que habían conocido a través de su trabajo misionero en los cantones, provocando así, a sabiendas, una masacre.

♦ ♦ ♦

> En el tiempo de Lucas participaron ellos (los evangélicos, HS) en las masacres de las aldeas. Fueron a pegarle fuego a los ranchos, maíz, y violaron niñas y mataron a los campesinos (...). Unos eran de las Asambleas y otros eran de un lugar que se llama, de unas misiones que se llaman Betesda... Pero casi todas las denominaciones evangélicas han participado (...). Los pastores se dieron cuenta, pero no le tomaron mucho en cuenta, porque sabían que ellos estaban al lado de las autoridades. Pero cuando un joven de la iglesia, ven que está jugando pelota, lo llaman y lo disciplinan, porque está violando las... Pero ir a asesinar a los campesinos, eso no es pecado para ellos, es parte de que están trabajando con las autoridades; pero el pecado grave para ellos es que un joven vaya a bailar (Entrevista a un

campesino indígena, miembro de las Asambleas de Dios, Guatemala, 9 de febrero de 1986).

♦ ♦ ♦

Otra forma de conseguir informaciones sensibles es, para las fuerzas contrainsurgentes, la de invitar a dirigentes eclesiales, considerados lo suficientemente abiertos como para tener una plática con autoridades nacionales o, por ejemplo, con dependencias del gobierno de los EE.UU. El director ejecutivo de la Asociación Indigenista de Evangelización en Guatemala (ASIDE), me contó en una entrevista en el año 1985 de una invitación que le hicieron. En tiempos de fuertes combates en Guatemala, él fue invitado por el Departamento de Estado a Washington, con motivo de la visita de Henry Kissinger a Centroamérica. En Washington, los funcionarios del Departamento de Estado querían saber de él detalles sobre las regiones indígenas en que trabaja ASIDE. Por supuesto, así lo afirma el funcionario, no les dio ninguna información significativa.

La experiencia religiosa y los conocimientos teológicos de miembros activos de iglesias también hacen que los militares tengan un interés especial en la colaboración de éstos, ya que pueden ayudar en la evaluación religiosa y teológica de informaciones obtenidas, y así, por ejemplo, en conocer la posición política de una persona que está bajo la tortura. Según una declaración que fue hecha por el pastor protestante Clemente Díaz Aguilar, y publicada en la revista costarricense *Polémica,* él mismo fue detenido por error y torturado (11). Miembros de iglesias neopentecostales (Elim y/o El Verbo) estuvieron presentes durante la tortura. Estos le hicieron preguntas específicas sobre temas bíblicos de la teología de la liberación, para así llegar a conocer su posición teológica y política bajo la tortura. En el momento en que se dieron cuenta que lo habían confundido con otra persona, le explicaron que estas actividades servían para combatir al comunismo, que, como bien se sabe, es el diablo.

7. El rearme moral

Una función especial de una ideología religiosa, en el marco de la contrainsurgencia, es la de despejar los conflictos de conciencia en los individuos frente a la violencia extrema. El campesino pentecostal citado arriba demuestra, en la entrevista, esta función con una experiencia concreta en su pueblo:

> Se habla de bestias, y que la bestia se inchará (...). Y que se evitará enseñar la palabra de Dios. Y entonces, cuando les enseñan así,

11) Cfr. Carillo: 1983, p. 54 sigs.

entonces se lo meten y dicen cosas: 'Está bien destruir a esa gente. Vamos a destruirla'. O quiero decir que la teología es una violencia no directa, sino como con calma. (Los pastores, HS) los están empujando, pero no... ¡como si no se sintiera! Porque esto sucedió allá, en unos hermanos (de las Asambleas de Dios, HS) que se fueron a las aldeas: se vistieron de caibiles (soldados élite, HS) y se lanzaron. Cuando regresaron, su conciencia les decía que no, que no era correcto lo que estaban haciendo, no estaba bien. Entonces les decía el pastor: 'No hermanos, ustedes glorifiquen a Dios porque están haciendo buena obra para el Señor'.

Dichos hombres eran diáconos de una congregación; ellos asesinaron a supuestos simpatizantes de la guerrilla y a sus familias. El pastor de aquella congregación, así lo dice el interlocutor en la entrevista, colaboró estrechamente con los militares.

Aquí fue el pastor el que tuvo que despejar las dudas que tenían los diáconos; en cambio, en el caso de los torturadores neopentecostales arriba mencionados, existe una justificación de la violencia, ya de antemano, en una ideología religiosa consolidada que identifica a los adversarios con el diablo. Tal ideología religiosa ayuda a llegar a una solución del problema sicológico que enfrentan los proyectistas militares con el uso de la violencia.

En la contrainsurgencia, o bien en la Guerra de Baja Intensidad, asesinatos crueles, racionales y calculados, de grupos bien definidos de combatientes o de civiles desarmados —los llamados golpes "quirúrgicos"—, son de gran importancia. En este caso, las ideologías de exclusión juegan un papel muy importante en la justifcación y en la superación sicológica de las operaciones en los soldados participantes. Estas ideologías definen a los adversarios —por ejemplo los "comunistas indígenas"— y los excluyen de la comunidad humana, haciéndolos así parecer seres inferiores y dignos de ser aniquilados.

El ex-funcionario del ministerio del interior guatemalteco, Elías Barahona, declara que debido a sus contactos con miembros del ejército guatemalteco, él ha podido observar, desde fines de la década de los sesenta, que estos militares regresaban convertidos en evangélicos de los cursos de adiestramiento en contrainsurgencia. Con ello, ha tenido lugar un cambio de conciencia con respecto a las tareas militares. En efecto, los militares, según Barahona, suelen decir: "Si matamos y son comunistas los que matamos, no hemos pecado" (12). Así se legitiman las atrocidades cometidas en contra de la población civil, con el simple argumento de que los civiles son colaboradores de la guerrilla comunista.

Pero aunque esta ideología de exclusión ya proporcione alguna legitimación subjetiva para las matanzas, y las personas que quedan por

---

12) Cfr. la interrogación a Elías Barahona en el libro del Tribunal Permanente de los Pueblos: 1984, p. 110.

ser matadas parezcan seres inferiores, éstas, no obstante, todavía tienen rasgos humanos para los soldados. De esta manera, tal ideología aún no resuelve un problema operacional que tienen los proyectistas de la contrainsurgencia: el impedimento natural humano de matar, sin más, a otros seres humanos indefensos. Un manual de la *US-Army* sobre la lucha antiguerrillera, escrito en los años sesenta (el manual FM-31-16), describe el problema como sigue:

> Las tropas empleadas para operaciones antiguerrilleras están sujetas a continuas presiones morales y sicológicas que provienen en gran parte de: 1. La renuencia natural del soldado a reprimir mujeres, niños y ancianos que pueden estar apoyando las actividades guerrilleras (13).

Los esfuerzos de los sicólogos militares, ahora, tienden a idear métodos de propaganda más efectivos para deshumanizar al enemigo, según dice Peter Watson en un análisis profundo sobre el uso y el abuso militar de la sicología (14).

Claro está que los escrúpulos de matar son efectivamente disminuidos si se identifica al enemigo con el mal absoluto; o sea, si los soldados combaten al diablo y si la imagen de éste está bien arraigada en su pensamiento religioso cotidiano. Por ello es que el material que es publicado por diferentes sociedades misioneras anticomunistas y que, según el *Resource Center* de Albuquerque, se utilizan cada vez más en varias academias militares latinoamericanas, juega un papel muy importante para la contrainsurgencia. Son las teorías teológicas sobre las actividades de demonios en los adversarios de los "cristianos", las cuales deshumanizan por completo a aquellas personas y, además, tratan a las matanzas como un quehacer necesario y meramente técnico. Un pastor de la Iglesia El Verbo lo expresa ante un grupo de periodistas de la siguiente manera: "El Ejército no mata a los indígenas, sino que masacra a los demonios, pues los indios están endemoniados, son comunistas" (15). A los soldados se les predica más o menos lo mismo. La periodista Sara Diamond cita un panfleto del ministerio neopentecostal *Paralife Ministries* de Texas, en el cual se presenta un sermón que uno de sus misioneros, John Steer, predicó a soldados del ejército salvadoreño. Entre otras cosas, dijo:

> Matar sólo por las ganas de matar es falso. Pero tener que matar para combatir a un sistema no cristiano —el comunismo— no sólo es correcto, sino que es el deber de cada cristiano (16).

(Traducido del alemán por Kirstin Katolla).

---

13) Headquarters: 1971, p. 222.
14) Cfr. Watson: 1982.
15) Carillo: 1983, p. 56.
16) Diamond: 1988, p. 30.

Apéndice

1. Mapas

1.1 Centroamérica: Nombres de los departamentos, mapa y lista
1.2 Centroamérica: Población protestante según departamentos, 1980
1.3 Guatemala: Población protestante según departamentos, 1980
1.4 Nicaragua: Población protestante según departamentos, 1980
1.5 Honduras: Población protestante según departamentos, 1980

2. Cuadros

2.1 Centroamérica: Crecimiento del protestantismo, 1938-1982
2.2 Centroamérica: Aumento de las misiones de EE.UU.
2.3 Guatemala: Nuevas misiones de los EE.UU., por décadas y tipos, 1882-1985
2.4 Centroamérica: Porcentaje del movimiento pentecostal en el conjunto del protestantismo, 1936-1980
2.5 Centroamérica: Población protestante, 1980
2.6 Guatemala: Población protestante según departamentos, 1964
2.7 Guatemala: Población protestante según departamentos, 1980
2.8 Guatemala: Crecimiento del protestantismo según departamentos, 1964-1980
2.9 Nicaragua: Población protestante según departamentos, 1980
2.10 Honduras: Población protestante según departamentos, 1980
2.11 Guatemala: Distribución de las corrientes del protestantismo según departamentos, 1980
2.12 Nicaragua: Distribución de las corrientes del protestantismo según departamentos, 1980
2.13 Guatemala: Actos de violencia política, 1966-1976

1.1 Centroamérica: Nombres de los departamentos, lista

Belize

1 Corozal
2 Orange Walk
3 Belize
4 Cayo
5 Stann Creek
6 Toledo

Guatemala

7 El Petén
8 Huehuetenango
9 El Quiché
10 Alta Verapaz
11 Izabal
12 San Marcos
13 Quetzaltenango
14 Totonicapán
15 Sololá
16 Chimaltenango
17 Sacatepéquez
18 Guatemala
19 El Progreso
20 Zacapa
21 Retalhuleu
22 Suchitepéquez
23 Escuintla
24 Santa Rosa
25 Jalapa
26 Jutiapa
27 Chiquimula

Honduras

28 Islas Bahía
29 Ocotepeque
30 Copán
31 Santa Bárbara
32 Cortés
33 Atlántida
34 Colón
35 Gracias a Dios
36 Yoro
37 Olancho
38 Lempira
39 Intibucá
40 La Paz
41 Comayagua
42 Morazán
43 El Valle
44 Choluteca
45 El Paraíso

El Salvador

46 Ahuachapán
47 Santa Ana
48 Chalatenango
49 Sonsonate
50 La Libertad
51 San Salvador
52 La Paz
53 Cuscatlán
54 Cabañas
55 San Vicente
56 Usulután
57 San Miguel
58 Morazán
59 La Unión

Nicaragua

60 Chinandega
61 Madriz
62 Nueva Segovia
63 Jinotega
64 Zelaya
65 Estelí
66 Matagalpa
67 León
68 Managua
69 Masaya
70 Boaco
71 Carazo
72 Granada
73 Chontales
74 Rivas
75 Río San Juan

Costa Rica

76 Guanacaste
77 Alajuela
78 Heredia
79 Limón
80 San José
81 Cartago
82 Puntarenas

Panamá

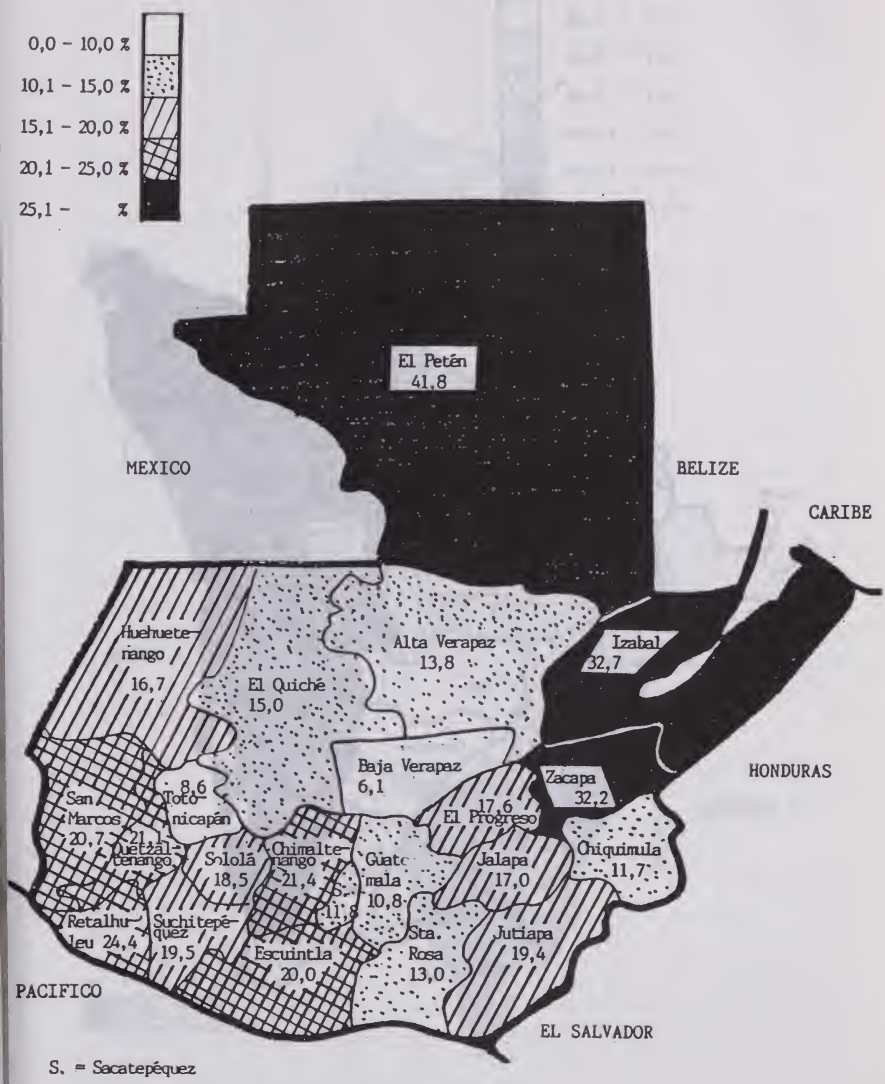
83 Bocas del Toro
84 Chiriquí
85 Varaguas
86 Coclé
87 Herrera
88 Los Santos
89 Panamá
90 Darién
91 Colón

1.1 Centroamérica: Nombres de los departamentos, mapa

1.2 Centroamérica: Población protestante según departamentos, 1980

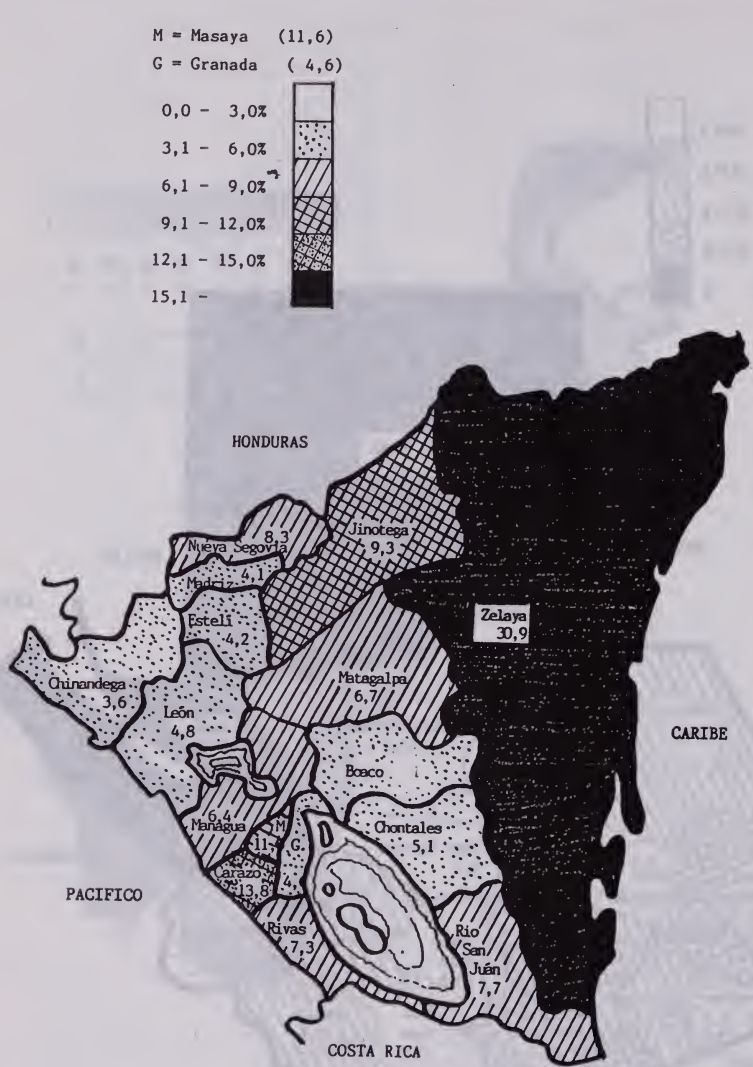
Fuentes: PROCADES: 1979-1983, y censos nacionales correspondientes, según la fuente original o informaciones de PROCADES.

1.3 Guatemala: Población protestante según departamentos, 1980



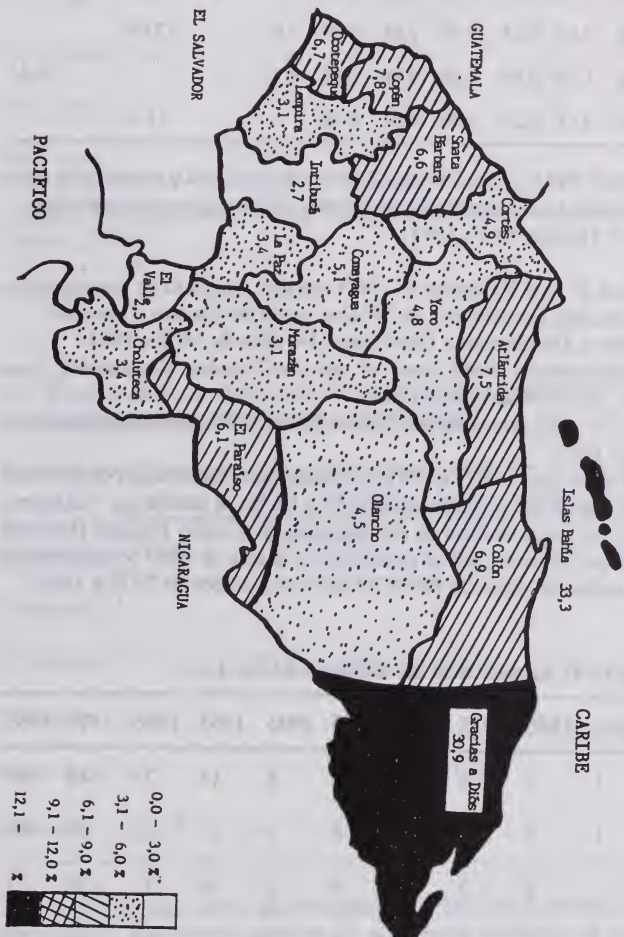
Fuentes: PROCADES: 1981; Instituto Nacional de Estadística: 1985.

1.4 Nicaragua: Población protestante según departamentos, 1980



Fuentes: PROCADES: 1981; PROCADES: 1980a.

1.5 Honduras: Población protestante según departamentos, 1980



Fuentes: PROCADES: 1981; Consejo Superior de Planificación: 1981.

2.1 Centroamérica: Crecimiento del protestantismo, 1938-1982
(José Valderrey F., levemente corregido)

	1938	1949	1952	1957	1961	1967	1978	1979	1980	1981	1982
Guatemala	0.98	2.79	2.54	4.15	8.20[1]	-	-	17.9	-	21.0[2]	
Honduras	0.90	1.26	1.83	1.29	1.78	2.32	7.15	-	8.0[2]		
El Salvador	0.17	1.20	1.01	1.24	2.24	3.33	-	6.1	7.0[2]		
Nicaragua	2.00	2.96	2.58	2.82	2.58	3.29	7.87	-	12.0[2]		
Costa Rica	0.26	1.00	0.90	1.60	0.98	2.36	6.28	-	-	-	10.04
Panamá	2.79	4.21	6.20	4.90	4.01	8.38	-	-	11.3		

[1] Cfr. Holland (ed.): 1981; la cifra de un 8.2 % se refiere a 1964 y se debe a un error en el censo nacional. La cifra aproximativa de un 7.3 % parece más adecuada.
[2] Estimación, cfr. Holland (ed.): 1981.

Fuentes: Cálculos de José Valderrey F., 1985, para un proyecto de investigación del Centro de Estudios Ecuménicos en México según las fuentes siguientes:
Damboriena: 1963a, Damboriena: 1963b, para los años de 1938 a 1961;
Read/Monterroso/Johnson: 1969, para el año 1967 (salvo Guatemala); para Guatemala 1967, cfr. Holland (ed.): 1981.
PROCADES: 1979-1983, para todas las cifras de 1978 a 1982, salvo las estimaciones en Holland (ed.): 1981.
Las cifras de Valderrey para 1978 a 1982 no concuerdan plenamente con los datos en los cuadros del autor del presente ensayo. Este hecho se debe a que Valderrey, para este cuadro, en parte se basa en estimaciones de Clifton Holland (Holland (ed.): 1981), y a que el autor, por su parte, utiliza el año de 1980 como fecha de referencia para todos los datos de PROCADES recolectados de 1978 a 1981.

2.2 Centroamérica: Aumento de las misiones de EE.UU.

	1895	1905	1915	1925	1935	1945	1955	1965	1975	1985
Guatemala	1	3	4	5	6	8	14	23	41	68
Honduras	1	3	3	4	5	9	17	21	37	56
El Salvador	-	2	3	4	5	6	8	11	20	32
Nicaragua	1	2	2	3	4	5	7	12	18	22
Costa Rica	1	2	2	4	6	8	11	19	33	48
Panamá	-	1	2	3	6	8	14	15	21	28

Fuente: Wilson/Siewert: 1986.

2.3 Guatemala: Nuevas misiones de los EE.UU., por décadas y tipos, 1882-1985

	hasta 1895	1896 a 1905	1906 a 1915	1916 a 1925	1926 a 1935	1936 a 1945	1946 a 1955	1956 a 1965	1966 a 1975	1976 a 1985
Prot. hist.	1	1	-	1	-	-	1	2	1	1
Prot. evang.	-	1	1	1	-	1	4	9	14	19
Mov. pent.	-	-	-	-	1	2	2	1	2	-
Mov. neop.	-	-	-	-	-	-	1	-	4	8

Fuentes: Wilson/Siewert: 1986; Holland (ed.): 1981; Zapata: 1982; Resource Center: 1988a.

2.4 Centroamérica: Porcentaje del movimiento pentecostal en el conjunto del protestantismo, 1936-1980

	1935	1936	1950	1960	1970	1978	1980
Guatemala	3.0	-	13.0	19.6	31.4	52.1	57.2[2]
Honduras	-	-	-	-	-	45.7	-
El Salvador	-	30.3	55.8	68.5	64.6	67.7	-
Nicaragua	-	-	10.0	-	-	45.0	49.4[3]
Costa Rica	-	-	-	20.0	-	45.0	-
Panamá	1.3	-	-	36.9	-	50.2	-

[1] A partir del año 1970, aproximadamente, las cifras de este cuadro sobre el movimiento pentecostal abarcan un porcentaje reducido de neopentecostales también.
[2] Para la distinción entre pentecostalismo y neopentecostalismo, cfr. el cuadro 2,11 en este apéndice.
[3] Cfr. el cuadro 2,12 sobre la composición del protestantismo en Nicaragua.

Fuentes: Wilson/Siewert: 1986; PROCADES: 1980; y PROCADES: 1981.

2.5 Centroamérica: Población protestante, 1980

	Pobl. prot.[1]	Pobl. total[2]	%
Guatemala	1,337,812	6,054,227	22.1
Nicaragua	238,986	2,495,536	9.6
El Salvador[3]	295,371	4,721,236	6.3
Honduras	236,544	3,691,027	6.4
Costa Rica	244,554	2,070,560	11.8

[1] Cálculos basados en PROCADES: 1979-1983, primera parte o equivalente. De este modo, resulta un porcentaje un poco más alto que con base en los datos regionales de la segunda parte de los manuales.
[2] Los censos nacionales correspondientes, en el original o según información de PROCADES. Acerca de El Salvador, información del doctor Edgar Jiménez, Centro de Investigación y Acción Social, México, antes Universidad Nacional Autónoma de El Salvador.
[3] Los datos sobre el protestantismo en El Salvador no son completos. Observadores bien informados hablan de un porcentaje de población protestante más alto, ya para 1980.

Fuentes: PROCADES: 1979-1983.

2.6 Guatemala: Población protestante según departamentos, 1964

Departamento	Población total	Miembros bautizados	Prot. dept./ Pobl. dept.(%)[2]	Prot. dept./ Prot. nac.(%)[3]
Guatemala	777,440	58,180	7.5	21.4
El Progreso	65,620	3,720	5.7	1.4
Sacatepéquez	79,120	5,080	6.4	1.9
Chimaltenango	161,760	18,740	11.6	6.9
Escuintla	251,980	28,200	11.2	10.4
Santa Rosa	160,300	7,280	4.5	2.7
Sololá	108,500	6,720	6.2	2.5
Totonicapán	142,500	14,260	10.0	5.2
Quetzaltenango	265,520	13,920	5.2	5.1
Suchitepéquez	181,200	12,480	6.9	4.6
Retalhuleu	112,820	8,000	7.1	2.9
San Marcos	328,420	19,660	6.0	7.2
Quiché	255,260	9,640	3.8	3.5
Baja Verapaz	95,700	3,300	3.4	1.2
Alta Verapaz	263,160	4,020	1.5	1.5
El Petén	27,740	2,620	9.4	1.0
Izabal	114,380	14,140	12.4	5.2
Zacapa	98,560	14,080	14.3	5.2
Chiquimula	145,880	7,240	5.0	2.7
Jalapa	99,300	3,660	3.7	1.3
Jutiapa	189,480	16,840	8.9	6.2
Total:	3,924,640	271,780	6.9[4]	100.0

[1] Sin Huehuetenango, ya que el censo de 1964 muy probablemente da información errónea sobre el departamento.
[2] Población protestante en relación a la población total según departamentos.
[3] Población protestante del departamento en relación a la población protestante del país entero.
[4] Esta cifra se calculó sin Huehuetenango; por ello, un 7.3 % será una cifra aproximativa más adecuada para la población protestante. La cifra oficial de un 8.2 %, en todo caso, es demasiado alta.

Fuente: Dirección General de Estadística: Censo Religioso, 1964, según Stahlke: 1966.

2.7 Guatemala: Población protestante según departamentos, 1980

Departamento	Población total	Congreg. prot.	Miembros bautizados	Prot. dept./ Pobl. dept. (%)[1]	Prot. dept./ Prot. nac. (%)[2]
Guatemala	1,311,192	683	35,516	10.8	13.7
El Progreso	81,188	69	3,588	17.7	1.4
Sacatepéquez	121,127	69	3,588	11.8	1.4
Chimaltenango	230,059	237	12,324	21.4	4.8
Escuintla	334,666	322	16,744	20.0	6.5
Santa Rosa	194,168	121	6,292	13.0	2.4
Sololá	154,249	137	7,124	18.5	2.7
Totonicapán	204,419	85	4,420	8.6	1.7
Quetzaltenango	366,949	373	19,396	21.1	7.5
Suchitepéquez	237,554	223	11,596	19.5	4.5
Retalhuleu	150,923	177	9,204	24.4	3.5
San Marcos	472,326	470	24,440	20.7	9.4
Huehuetenango	431,343	346	17,992	16.7	6.9
Quiché	328,175	237	12,324	15.0	4.8
Baja Verapaz	115,602	34	1,768	6.1	0.7
Alta Verapaz	322,008	213	11,076	13.8	4.3
El Petén	131,927	265	13,780	41.8	5.3
Izabal	194,618	306	15,912	32.7	6.1
Zacapa	115,712	179	9,308	32.2	3.6
Chiquimula	168,863	95	4,940	11.7	1.9
Jalapa	136,091	111	5,772	17.0	2.2
Jutiapa	251,068	234	12,168	19.4	4.7
Total:	6,054,227	4,986	259,272	17.1	100.0

[1] Población protestante en relación con la población total, según departamentos.
[2] Población protestante de un departamento en relación a la población protestante del país.

Fuentes: cifras sobre el protestantismo: cálculos con base en PROCADES: 1981, segunda parte; cifras sobre la población total: Instituto Nacional de Estadística: 1985.

2.8 Guatemala: Crecimiento del protestantismo según departamentos, 1964-1980 (Tasa neta de crecimiento)

Departamento[1]	Tasa de crecimiento (%)	
	Total	Media anual
Alta Verapaz	820.0	54.7
Retalhuleu	741.4	49.4
Jalapa	359.5	24.0
El Petén	344.7	23.0
Quetzaltenango	305.8	20.4
Quiché	294.7	19.7
San Marcos	245.0	16.3
El Progreso	210.5	14.0
Sololá	198.4	13.2
Santa Rosa	188.9	12.6
Suchitepéquez	182.6	12.2
Izabal	163.7	10.9
Chiquimula	134.0	8.9
Zacapa	125.2	8.4
Jutiapa	118.0	7.9
Chimaltenango	84.5	5.6
Sacatepéquez	84.4	5.6
Escuintla	79.5	3.3
Baja Verapaz	79.4	3.3
Guatemala	44.0	2.9
Totonicapán[2]	-14.0	-0.9
Total	147.8	9.8

[1] Sin Huehuetenango, ya que el censo de 1964 muy probablemente da información errónea sobre el departamento.
[2] Las cifras de Totonicapán también parecen problemáticas.

Fuentes: Dirección General de Estadística: Censo Religioso, 1964, según Stahlke: 1966; PROCADES: Guatemala 1981; Instituto Nacional de Estadística: 1985.

2.9 Nicaragua: Población protestante según departamentos, 1980

Departamento	Población total	Congreg. prot.	Miembros bautizados	Prot. dept./ Pobl. dept. (%) [1]	Prot. dept. Prot. nac (%) [2]
Managua	796,881	335	17,085	6.4	26.1
Boaco	77,991	21	1,071	4.1	1.6
Carazo	77,687	70	3,570	13.8	5.5
Chinandega	227,630	53	2,703	3.6	4.1
Chontales	86,985	29	1,479	5.1	2.3
Estelí	113,985	31	1,581	4.2	2.4
Granada	83,023	25	1,275	4.6	1.9
Jinotega	114,671	70	3,570	9.3	5.5
León	200,974	63	3,213	4.8	4.9
Madriz	63,967	17	867	4.1	1.3
Masaya	107,991	82	4,182	11.6	6.4
Matagalpa	184,730	81	4,131	6.7	6.3
Nueva Segovia	92,218	50	2,550	8.3	3.9
Río San Juan	27,715	14	714	7.7	1.1
Rivas	90,413	43	2,193	7.3	3.3
Zelaya	148,763	300	15,300	30.9	23.4
Total:	2,495,624	1,284	65,484	7.9	100.0

[1] Población protestante en relación con la población total, según departamentos.
[2] Población protestante de un departamento en relación a la población protestante del país.

Fuentes: cifras sobre el protestantismo: cálculos con base en PROCADES: 1980, segunda parte; cifras sobre la población total: PROCADES: 1980a.

2.10 Honduras: Población protestante según departamentos, 1980

Departamento	Población total	Congreg. prot.	Miembros bautizados	Prot. dept./ Pobl. dept. (%) [1]	Prot. dept. Prot. nac (%) [2]
Morazán	656,633	164	6,724	3.1	10.7
Atlántida	214,080	130	5,330	7.5	8.4
Colón	114,052	64	2,624	6.9	4.2
Comayagua	191,195	79	3,239	5.1	5.1
Copán	201,161	128	5,248	7.8	8.3
Cortés	542,581	217	8,897	4.9	14.1
Choluteca	264,277	72	2,952	3.4	4.7
Paraíso	189,350	94	3,854	6.1	6.1
Gracias a Dios	31,005	78	3,198	30.9	5.1
Intibucá	104,825	23	943	2.7	1.5
Islas Bahía	17,348	47	1,927	33.3	3.1
La Paz	82,679	23	943	3.4	1.5
Lempira	164,251	41	1,681	3.1	2.7
Ocotepeque	62,009	34	1,394	6.7	2.2
Olancho	206,698	76	3,116	4.5	4.9
Santa Bárbara	259,848	139	5,699	6.6	9.0
El Valle	117,744	24	984	2.5	1.6
Yoro	271,290	106	4,346	4.8	6.9
Total	3,691,026	1,539	63,099	5.1	100.0

[1] Población protestante en relación con la población total, según departamentos.
[2] Población protestante de un departamento en relación a la población protestante del país.

Fuentes: cifras sobre el protestantismo: cálculos con base en PROCADES: 1982, segunda parte; cifras sobre la población total: Consejo Superior de Planificación: 1981.

2.11 Guatemala: Distribución de las corrientes del protestantismo según departamentos, 1980

Departamento	Prot. hist.		Prot. ev.		M. pent.		M. neop.		Total
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.
Guatemala	54	7.9	240	35.1	386	56.5	3	0.5	683
El Progreso	18	26.1	15	21.7	36	52.2		0.0	69
Sacatepéquez	1	1.4	28	40.6	39	56.6	1	1.4	69
Chimaltenango		0.0	110	46.4	127	53.6		0.0	237
Escuintla	14	4.3	89	27.7	219	68.0		0.0	322
Santa Rosa	3	2.5	28	23.1	90	74.4		0.0	121
Sololá	7	5.1	54	39.4	76	55.5		0.0	137
Totonicapán	11	12.9	21	24.7	53	62.4		0.0	85
Quetzaltenango	99	26.5	83	22.3	190	50.9	1	0.3	373
Suchitepéquez	25	11.4	85	38.2	112	50.4		0.0	223
Retalhuleu	37	20.9	40	22.6	100	56.5		0.0	177
San Marcos	26	5.5	251	53.4	193	41.1		0.0	470
Huehuetenango	2	0.6	242	69.9	102	29.5		0.0	346
Quiché	40	16.9	58	24.5	139	58.6		0.0	237
Baja Verapaz	1	2.9	1	2.9	32	94.2		0.0	34
Alta Verapaz	9	4.2	89	41.8	115	54.0		0.0	213
El Petén	13	4.9	42	15.8	210	79.3		0.0	265
Izabal	50	16.3	21	6.9	235	76.8		0.0	306
Zacapa	57	31.8	18	10.1	104	58.1		0.0	179
Chiquimula	30	31.6	12	12.6	53	55.8		0.0	95
Jalapa	1	0.9	42	37.8	68	61.3		0.0	111
Jutiapa	1	0.4	65	27.8	168	71.8		0.0	234
Total:	499	10.0	1634	32.8	2847	57.1	5	0.1	4986

[1] Protestantismo histórico: tipos A y A'; protestantismo evangelical: tipos B y B'; movimiento pentecostal: tipos C y C'; movimiento neopentecostal: tipo D.

Fuentes: PROCADES: 1981, segunda parte; tipologización propia.

2.12 Nicaragua: Distribución de las corrientes del protestantismo según departamentos, 1980

Departamento	Prot. hist. abs.	Prot. hist. %	Prot. ev. abs.	Prot. ev. %	M. pent. abs.	M. pent. %	M. neop. abs.	M. neop. %	Total abs.
Managua	65	19.4	121	36.1	149	44.5			335
Boaco		0.0	14	66.7	7	33.3			21
Carazo	17	24.3	12	17.1	41	58.6			70
Chinandega	10	18.9	4	7.5	39	73.6			53
Chontales	1	3.4	23	79.3	5	17.2			29
Estelí	3	9.7	17	54.8	11	35.5			31
Granada	3	12.0	11	44.0	11	44.0			25
Jinotega	3	4.3	2	2.9	65	92.9			70
León	9	14.3	9	14.3	45	71.4			63
Madriz	5	29.4	4	23.5	8	47.1			17
Masaya	18	22.0	36	43.9	28	34.1			82
Matagalpa	10	12.3	9	11.1	62	76.5			81
Nueva Segovia	18	36.0	4	8.0	28	56.0			50
Río San Juan		0.0	12	85.7	2	14.3			14
Rivas	8	18.6	22	51.2	13	30.2			43
Zelaya	141	47.0	39	13.0	120	40.0			300
Total:	311	24.2	339	26.4	634	49.4			1,284
Nicaragua sin el departamento de Zelaya:									
Total:	170	17.3	300	30.5	514	52.2			984

[1] Protestantismo histórico: tipos A y A'; protestantismo evangelical: tipos B y B'; movimiento pentecostal: tipos C y C'; movimiento neopentecostal: tipo D.

Fuentes: PROCADES: 1980, segunda parte; tipologización propia.

2.13 Guatemala: Actos de violencia política, 1966-1976
(Actos de violencia [A.d.v.] en relación con la población total)

Departamento	Pobl. en 1976	A.d.v.[1]	Relación		
			A.d.v.	:	Pobl.
Zacapa	136,332	335	1	:	407
Guatemala	1,341,987	2,693	1	:	498
Jalapa	145,619	272	1	:	535
El Progreso	91,235	135	1	:	676
Chiquimula	204,560	267	1	:	766
Izabal	221,709	234	1	:	947
San Marcos	478,908	458	1	:	1,046
Santa Rosa	223,607	173	1	:	1,293
Retalhuleu	167,170	115	1	:	1,454
Jutiapa	291,893	162	1	:	1,802
Quetzaltenango	388,426	210	1	:	1,850
El Petén	77,185	40	1	:	1,930
Suchitepéquez	261,323	128	1	:	2,042
Sacatepéquez	117,529	46	1	:	2,555
Escuintla	379,775	139	1	:	2,732
Chimaltenango	234,568	73	1	:	3,213
Baja Verapaz	136,004	37	1	:	3,676
Sololá	156,325	16	1	:	9,770
Huehuetenango	439,008	36	1	:	12,195
Quiché	370,881	23	1	:	16,125
Alta Verapaz	360,225	19	1	:	18,959
Totonicapán	210,100	10	1	:	21,010
Total	6,434,369	5,621	1	:	1,145

[1] Las cifras sobre los actos de violencia, en Aguilera: 1980, se componen de las víctimas de asesinatos por motivos políticos, asesinatos frustrados, secuestros, cadáveres encontrados, ataques armados a población civil y tiroteos. Las víctimas de los combates durante la contrainsurgencia en Zacapa, Izabal y Chiquimula, 1966/67, no forman parte de esta estadística.

Fuentes: Aguilera: 1980, p.554; Dirección Nacional de Estadística: 1980, Población estimada por año, 1976.

Bibliografía

Adams, Richard N.: (1964) *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. Guatemala: Pineda Ibarra, 1964 = Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publ. No. 2.

Adler de Lomnitz, Larissa: (1975) *Cómo sobreviven los marginados*. México, D.F.: Siglo XXI, 1975.

Aguilera Peralta, Gabriel: (1980) "El estado, la lucha de clases y la violencia". En: *Revista Mexicana de Sociología*. México, D. F., Vol. XLII, 1980. No. 2 (*El momento de Centroamérica*), p. 525 sigs.

Aguilera P., Gabriel/Romero I., Jorge: (1981) *Dialéctica del terror en Guatemala*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1981.

Ahlstrom, Sydney E.: (1972) *A Religious History of the American People*. New Haven, CT/London: Yale Univ. Pr., 1972.

Aker, Ben C.: (1989) "Initial Evidence. A Biblical Perspective". En: Burgess, Stanley M./McGee, Gary B. (ed.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, p. 455 sigs.

Albrecht, Horst: (1989) "Opium auf dem Bildschirm. Telekirche in den USA - Botschaft, Erfolg, gesellschaftliche Wirkungen". En: *Wege zum Menschen*. Göttingen, año 41, 1989. No. 2, p. 103 sigs.

Alonso, Isidoro/Garrido, Ginés: (1962) *La Iglesia en América Central y el Caribe. Estructuras eclesiásticas*. Friburgo/Madrid: FERES/OCSHA, 1962. = *Estudios Socio-Religiosos Latino-Americanos*. Vol. 4.

Alonso, Isidoro: (1964) *La Iglesia en América Latina*. Fribourg/Bogotá/Madrid: FERES/OCSHA, 1964. = *Estudios Socio-Religiosos Latino-Americanos*. Vol. 21.

Alonso, Isidoro: (1967) "Les statistiques religieuses en Amérique latine". En: *Social Compass*. Louvain, Vol. 14, 1967, p. 365 sigs.

Alvarez, Carmelo E.: (1985) *Santidad y compromiso*. México, D. F.: Casa Unida de Publicaciones, 1985.

Amnesty International: (1982) *Politischer Mord als Regierungsprogramm*. Bonn: The Happy Printer, 1982.

Anderson, Robert M. (1987) "Pentecostal and Charismatic Christianity". En: Mircea Eliade (ed.): *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 11. New York, NY: Macmillan, 1987, p. 229 sigs.

Annis, Sheldon: (1987) *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin, TX: Univ. of Texas Pr., 1987.

Anuario Pontificio. (1953) Roma: Vaticano, 1953.
Anuario Pontificio. (1980) Roma: Vaticano, 1980.
Anuario Pontificio. (1967) Roma: Vaticano, 1967.
Asambleas de Dios: (1985) *Cuadro estadístico de las Asambleas de Dios en Guatemala en el año 1984*. Guatemala: Asambleas de Dios, enero de 1985.
Assemblies of God: (1916) *Statement of Fundamental Truths*. Adopted by the General Council, St. Luis, MO, 1 a 7 de octubre de 1916. (Submitted to minor changes in 1927, 1933, 1961 and 1961.) - reproducido en William W. Menzies: *Anointed to Serve*. Springfield, MO, Gospel Publ., 1971, p. 385 sigs.
Assemblies of God: (1983) *40th Session of The General Coucil. Anaheim, CA, 11 a 16 de agosto de 1983. Minutes*. Springfield, MO: Assemblies of God, General Secretary, 1983.
Assmann, Hugo: (1987) *La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1987.
Bainbridge, William Sims/Stark, Rodney: (1981) "American-Born Sects. Initial Findings". En: *Journal for the Scientific Study of Religion*. Storrs, CT, Vol. XX, 1981. No. 2, p. 130 sigs.
Bainbridge, William Sims/Stark, Rodney: (1979) "Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements". En: *Journal for the Scientific Study of Religion*. Storrs, CT, Vol. XVIII, 1979. No. 2, p. 117 sigs.
Bambirra, Vania: (1983) *El capitalismo dependiente latinoamericano*. México, D. F.: Siglo XXI, 1983.
Barr, James: (1977) *Fundamentalism*. Philadelphia, PA: Westminster Pr., 1977.
Barr, James: (1981) *Fundamentalismus*. München: Kaiser, 1981.
Barr, James: (1986) "Fundamentalismus". En: *Evangelisches Kirchenlexikon*. Vol. I. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1986, col. 1404 sigs.
Barry, Tom/Preusch, Deb: (1986) *The Central America Fact Book*. Albuquerque, NM: The Resource Center, 1986.
Bastian, Jean-Pierre: (1986) *Breve historia del protestantismo en América Latina*. México, D. F.: Casa Unida de Publicaciones, 1986.
Bennholdt-Thomsen, Veronika: (1980) "Investition in die Armen. Zur Entwicklungspolitik der Weltbank". En: V. Bennholdt-Thomsen et al. (ed.): *Internationale Strategien und Praxis der Befreiung*. Berlin: Olle und Wolter, 1980, p. 74 sigs. = *Lateinamerika, Analysen und Berichte*. Vol. 4.
Berberián, Samuel: (1980) *Movimiento carismático en América Latina*. Guatemala: Universidad Mariano Gálvez, 1980. - M. A.-Tesis (Tipografía).
Berryman, Philip: (1984) *Christians in Guatemala's Struggle*. London: Catholic Institute for International Relations, 1984.
Biesterfeld, W.: (1971) "Chiliasmus". En: Joachim Ritter (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, col. 1001 sigs.
Black, George et al.: (1984) *Garrison Guatemala*. New York, NY: Monthly Review Press, 1984.
Boris, Dieter: (1983a) "Nicaragua". En: Dieter Boris/Renate Rausch (ed.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983, p. 249 sigs.
Boris, Dieter/Hiedl, Peter/Sieglin, Veronika: (1983) "Guatemala". En: Dieter Boris/Renate Rausch (ed.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983, p. 70 sigs.

Boris, Dieter/Rausch, Renate (ed.): (1983) *Zentralamerika. Guatemala, Nicaragua, Honduras, Costa Rica, El Salvador*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983.

Boris, Dieter: (1983) "Dimensionen des gegenwärtigen Krisenprozesses in Zentralamerika". En: Dieter Boris/Renate Rausch (ed.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983, p. 31 sigs.

Bourdieu, Pierre: (1972) *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979. - Orig. Genève, 1972.

Bourdieu, Pierre: (1971) "Genèse et structure du champ religieux". En: *Revue Française de Sociologie*. Paris, Vol. XII, 1971. No. 3, p. 295 sigs.

Bourdieu, Pierre: (1974) "Strukturalismus und soziologische Wissenschaftstheorie". En: P. Bourdieu: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974, p. 7 sigs.

Bradfield, Cecil David: (1979) *Neo-Pentecostalism. A Sociological Assessment*. Washington, D. C: Univ. of America Pr., 1979 (Tipografía).

Bruce, Steve: (1983) "Research Note. Identifying Conservative Protestantism". En: *Sociological Analysis*. Worchester, MA, Vol. 44, 1983. No. 1, p. 65 sigs.

Burgess, Paul (ed.): (1957) *Historia de la obra evangélica presbiteriana en Guatemala*. Guatemala: Iglesia Presbiteriana de Guatemala, 1957.

Burgess, Stanley M./McGee, Gary B. (ed.): (1989) *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989.

Cabezas, Róger: (1989) *La misión del pentecostalismo latinoamericano en la construcción de la esperanza*. Ponencia ante el Encuentro Pentecostal Latinoamericano (EPLA). Buenos Aires: Ex-Facultad Luterana, 19 a 22 de abril de 1989.

Cáceres, Carlos: (1980) *Aproximación a Guatemala*. Culiacán, México: Universidad Autónoma de Sinaloa, 1980.

Calder, Bruce J.: (1970) *Crecimiento y cambio de la Iglesia Católica guatemalteca, 1944-1966*. Guatemala: Pineda Ibarra, 1970 = Seminario de Integración Social Guatemalteca (ed.): *Estudios Centroamericanos*, No. 6.

Campos, Napoleón/Avila, Diana: (1985) *Comunidades en desastre. Las poblaciones bombardeadas en El Salvador*. México, D. F.: ASACS, 1985. = Asociación Salvadoreña de Cientistas Sociales (ASACS) (ed.): *Avances de Investigación*. No. 9 (Tipografía).

Carillo Ortiz, Mario: (1983) "La Iglesia evangélica en Guatemala. Testimonio del Rev. Mario Carillo Ortiz, pastor evangélico de Guatemala". En: *Polémica*. San José, Costa Rica: ICADIS, 9, 1983, p. 54 sigs.

Carmack, Robert M.: (1979) *Historia social de los quiché*. Guatemala: Pineda Ibarra, 1979 = Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publ. No. 38.

Castro, José R.: (1987) "El plan de contrainsurgencia norteamericano para El Salvador y los cambios en las fuerzas armadas gubernamentales". En: Raúl Vergara Meneses et al. (ed.): *Centroamérica. La Guerra de Baja Intensidad*. San José, Costa Rica: DEI. 1987, p. 69 sigs.

Centro de Estudios Ecuménicos Latinoamericanos (ed.): (sin año) *La Iglesia en Guatemala, El Salvador y Nicaragua. Análisis de enero de 1985 a abril 1986*. México, D. F.: Centro de Estudios Ecuménicos, o. J.

Clouse, Robert (ed.): (1977) *Das Tausendjährige Reich, Bedeutung und Wirklichkeit. Vier Beiträge aus evangelikaler Sicht*. Marburg: Francke/Inter-Varsity, 1977.

Coke, Hugh Milton: (1978) *An Ethnohistory of Bible Translation among the Maya.* Pasadena, CA: Fuller Theological Seminary, 1978 - Ph.D.-Dissertation (Tipografía).

Colby, Benjamin N.: (1985) "Prolegomena to a Comparative Study of Revolutionary and Traditional Texts in Guatemala". En: James D. Benson/ William S. Greaves (ed.): *Systemic Perspectives on Discourse.* Vol 2. Selected Applied Papers from the 9th International Systemic Workshop, Glendon College, York University, Toronto, Canada. Norwood, NJ: Ablex, 1985, p. 49 sigs.

Comision Económica para América Latina (CEPAL): (1983) *Satisfacción de las necesidades básicas de la población del istmo centroamericano.* (Tipografía) México: Naciones Unidas, 23 de noviembre de 1983.

Comisión Económica para América Latina (CEPAL): (1983) *Indicadores sobre la evolución de las economías centroamericanas, 1950-1982.* (Tipografía) México: Naciones Unidas, 18 de noviembre de 1983.

Consejo Superior de Planificacion: (1981) *Proyecciones a base del Censo Nacional de Población 1974.* Tegucigalpa, 1981.

Consulta de Líderes Educacionales de la Iglesia de Dios: (1989) "Declaración de la consulta". En: *Pastoralia.* San José, Costa Rica, 1989, p. 99 sigs.

Conway, Flo/Siegelman, Jim: (1984) *Holy Terror. The Fundamentalist War on America's Freedoms in Religion, Politics, and Our Private Lives.* New York, NY: Dell, 1984.

Cook, William: (1973) *Análisis socio-teológico del movimiento de renovación carismática con referencia especial al caso costarricense.* San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1973 - Dr.-Teol.-tesis.

Crahan, Margaret E.: (1986) "Bridge or Barrier? The catholic Church and the Central American Crisis". En: Lawrence Whitehead (ed.): *The Central American Impasse.* London: Helm, 1986, p. 130 sigs.

Damboriena, Prudencio: (1963b) *El protestantismo en América Latina.* Vol. II. Fribourg: FERES, 1963 = *Estudios socio-religiosos latino-americanos.* Vol. 13.

Damboriena, Prudencio: (1963a) *El protestantismo en América Latina.* Vol. I. Fribourg: FERES, 1963 = *Estudios socio-religiosos latinoamericanos.* Vol. 12.

Dayton, Donald W.: (1987) *Theological Roots of Pentecostalism.* Metuchen, NJ: Scarecrow, 1987 = *Studies in Evangelicalism.* No. 5.

Dayton, Donald: (1980) "Theological Roots of Pentecostalism". En: *Pneuma.* Springfield, MO, Vol. 1, 1980. No. 3, p. 3 sigs.

Dessaint, Alain Y.: (1962) "Effects of the Hacienda and Plantation Systems on Guatemala's Indians". En: *América Indígena.* México, D. F., Vol. XXII, 1962. No. 4, p. 323 sigs.

Diamond, Sara: (1988) "Holy Warriors". En: *NACLA Report on the Americas.* New York, NY, Vol. XXII, 1988. 9/10, p. 28 sigs.

Diamond, Sara: (1989) *Spiritual Warfare. The Politics of the Christian Right.* Boston, MA: South End Pr., 1989.

Dirección General de Estadística: (1984) *Anuario estadístico, 1981.* Guatemala: Ministerio de Economía, 1984.

Dirección General de Estadística: (1950) *VI. Censo de población. Censo religioso, 1950.* Guatemala: DGE, Archiv, 1950 (Tipografía, archiv.).

Dirección General de Estadística: (1967) *VII Censo de población. 1964.* Vol. II. Guatemala: Ministerio de Economía, 1967.

Dirección General de Estadística: (1984a) *Censos nacionales, IV Habitación - IX Población. 1981*. Guatemala: Ministerio de Economía, 1984.

Dirección General de Estadística: (1982) *Anuario estadístico, 1979*. Guatemala: Ministerio de Economía, 1982.

Duchrow, Ulrich: (1970) *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*. Stuttgart: Klett, 1970. = *Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft*. Vol. 25.

Duchrow, Ulrich/Eisenbürger, Gert/Hippler, Jochen (ed.): (1989) *Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs*. München: Kaiser, 1989.

Durkheim, Emile: (1973) *Der Selbstmord*. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1973.

Ellacuría, Ignacio: (1986) "Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y desequilibrios sociales". En: *Estudios Centroamericanos*. San Salvador, 1986. No. 456, p. 856 sigs.

Emery, Gennet Maxon: (1970) *Protestantism in Guatemala*. Cuernavaca, México: CIDOC, 1970 = *Sondeos* 65.

Encuentro Pentecostal Latinoamericano (EPLA): (1989) *Peregrinaje hacia la unidad de la fe*. Texto de bienvenida del Encuentro Pentecostal Latinoamericano. Buenos Aires: Ex-Facultad Luterana, 19-22.4.1989.

Escobar, David (ed.): (1984) *Federico Crowe. Expedientes oficiales de su residencia en, y expulsión del territorio de Guatemala*. o.O. (USA): Selbstverlag, 1984 - Library of Congress Catalog Card Number: 84-90326 (Tipografía).

Estrada Monroy, Agustín: (1979) *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*. Tomo III. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1979.

Falla, Ricardo S. J.: (1978) *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Guatemala: Editorial Universitaria de Guatemala, 1978 = *Colección Realidad Nuestra*. Vol. 7.

Falla, Ricardo S. J.: (1983) *Masacre de la Finca San Francisco, Huehuetenango, Guatemala (17 de julio de 1982)*. Análisis presentado a la Asociación Antropológica Americana en su reunión Anual de diciembre de 1982, Washington, D. C. Copenhague: International Working Group on Indigenous Affairs (IWGIA), 1983 = *Documento IWGIA* 1.

Fanon, Frantz: (1981) *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

Feinberg, Charles L.: (1980) *Millennialism: The Two Major Views. The Premillennial and Amillennial Systems of Biblical Interpretation Analyzed and Compared*. Chicago, IL: Moody Press, 1980 (primera edición en 1936).

Frank, Luisa/Wheaton, Philip: (1984) *Indian Guatemala: Path to Liberation. The Role of Christians in the Indian Process*. Washington, D. C.: EPICA, 1984.

Fried, Jonathan L. et al. (ed.): (1983) *Guatemala in Rebellion. Unfinished History*. New York, NY: Grove Press, 1983.

Gadamer, Hans-Georg: (1975) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1975.

Geldbach, Erich: (1984) "Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie". En: Reinhard Frieling (ed.): *Die Kirchen und ihre Konservativen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

Geldbach, Erich: (1986) "Evangelikale Bewegung". En: *Evangelisches Kirchenlexikon*. Vol. 1. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1986, col. 1186 sigs.

Gerloff, Roswith: (1992) *A Plea for British Black Theologies. The Black Church Movement in it's Transatlantic Cultural and Theological Interaction.* Frankfurt: Lang, 1992 = *Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums*, Vol. 77, 2 Vol.

Gohr, Glenn W.: (1989) "Bradford, George Crain ("Brick")". En: Burgess, Stanley M./McGee, Gary B. (ed.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, p. 95.

Grubb, Kenneth G. et al. (ed.): (1952) *World Christian Handbook*. London: World Dominion Press, 1952.

Grubb, Kenneth G. et al. (ed.): (1949) *World Christian Handbook*. London: World Dominion Press, 1949.

Grubb, Kenneth G. et al. (ed.): (1968) *World Christian Handbook*. Nashville, TN/New York, NY: Abingdon, 1968.

Guerra Borges, Alfredo: (1981) *Compendio geográfico, económico y humano de Guatemala*. 2 Vol. Guatemala, 1981.

Guzmán-Böckler, Carlos/Herbert, Jean-Loup: (1970) *Guatemala: una interpretación histórico-social*. México, D. F.: Siglo XXI, 1970.

Haab, Walter: (1971) "Fundamentalismus". En: Walter J. Hollenweger (ed.): *Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971, p. 149 sigs. = *Die Kirchen der Welt*. Vol. VII.

Halbe, Jörn: (1987) "Der soziale Auftrag religiöser Lüge in der spätkapitalistischen Gesellschaft. Das Fallbeispiel Medienreligion". En: Ulrike Braun-Steinebach (ed.): *Religiöse Aspekte im Kapitalismus*. Hamburg: Missionsakademie, 1987, p. 68 sigs. (Tipografía).

Handy, Richard T.: (1976) *A History of the Churches in the United States and Canada*. Oxford: Oxford Univ. Pr., 1976.

Hanhart, Tildy et al. (ed.): (1981) *Guatemalas unaufhaltsamer Widerstand durch Jahrhunderte der Unterdrückung*. (Broschüre) Schwelm: GEPA, 1981.

Headquarters, Departement of the Army (ed.): (1971) *Operaciones de contraguerrilla. FM 31-16*. Buenos Aires: Editorial Rioplatense, 1971 = Título del original: *Couterguerrilla operations. FM 31-16*.

Hennis, Sophie: (1985) *Die Rolle der protestantischen Mission für die Lage der Indianer Guatemalas*. Köln: Institut für Völkerkunde, 1985. - M.A.-Tesis (Tipografía).

Herman, Edward S.: (1982) *The Real Terror Network. Terrorism in Fact and Propaganda*. Boston, MA: South End Pr., 1982.

Herman, Edward S./Chomsky, Noam: (1979) *The Washington Connection and Third World Fascism*. Nottingham: Spokesman, 1979.

Hinkelammert, Franz: (1987) *Democracia y totalitarismo*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, Franz (1984): *Crítica a la razón utópica*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hippler, Jochen: Krieg im Frieden. (1986) *Amerikanische Strategien in der Dritten Welt: Counterinsurgency und Low-Intensity-Warfare*. Köln, Pahl-Rugenstein, 1986.

Hocken, Peter D.: (1989) "Charismatic Movement". En: Burgess, Stanley M./ McGee, Gary B. (ed.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, p. 130 sigs.

Holland, Clifton L. (ed.): (1981) *Central America and the Caribbean*. Monrovia, CA: Mission Advanced Research and Communication Center (MARC), 1981 = Strategy Working Group of the Lausanne Committee for World Evangelization/MARC (ed.): *World Christianity*. Vol. 4.

Hollenweger, Walter J. (ed.): (1971) *Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971 = *Die Kirchen der Welt*. Vol. VII.

Hollenweger, Walter J.: (1969) *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wuppertal/ Zürich: Brockhaus/Zwingli, 1969.

Hollenweger, Walter J.: (1965) *Handbuch der Pfingstbewegung. Teildruck: Aufstellung und Klassifizierung der Organisationen der Pfingstbewegung*. Genf, 1965. Zürich - Dr.-Theol.-tesis (Tipografía).

Hollenweger, Walter J.: (1973) *New Wine in Old Wineskins. Protestant and Catholic Neo-Pentecostalism*. Gloucester: Fellowship Pr., 1973.

Holleran, Mary P.: (1974) *Church and State in Guatemala*. New York, NY: Octagon, 1974 (primera edición en 1949).

Hunter, Harold D.: (1989) "Shepherding Movement". En: Burgess, Stanley M./ McGee, Gary B. (Ed.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, p. 783 sigs.

Informationsstelle Guatemala e.V. (ed.): (1982) *Guatemala. Der lange Weg zur Freiheit*. Wuppertal: Hammer, 1982.

Instituto Nacional de Estadística: (1985) *Censos nacionales de 1981. IX Censo de población*. Vol. I. Guatemala: INE, 1985.

Joest, Wilfried: (1983) "Fundamentalismus". En: *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. 11. Berlin/New York, NY: de Gruyter, 1983, p. 732 sigs.

Johnson, Benton: (1963) "On Church and Sect". En: *American Sociological Review*. Albany, NY, Vol. 28, 1963. No. 4, p. 539 sigs.

Jonas, Susanne/Tobis, David: (1976) *Guatemala, una historia inmediata*. México, D. F.: Siglo XXI, 1976.

Jones, Charles Edwin: (1974) *A Guide to the Study of the Holiness Movement*. Metuchen, NJ: Scarecrow Pr./American Theological Library Association (ATLA), 1974 = *ATLA Bibliographical Series*, No. 1.

Jones, Charles Edwin: (1983) *A guide to the Study of the Pentecostal Movement*. 2 Vol. Metuchen, NJ/London: Scarecrow Pr./American Theological Library Association (ATLA), 1983 = *ATLA Bibliographical Series*, No. 6.

Kahle, Günter/Potthast, Barbara (ed.): (1983) *Der Wiener Schiedsspruch von 1881. Eine Dokumentation zur Schlichtung des Konfliktes zwischen Grobbritannien und Nicaragua um Mosquitia*. Köln/Wien: Böhlau, 1983 = *Lateinamerikanische Forschungen* 11.

Katolla-Schäfer, Kirstin: (1987) *Die Rolle der pfingstkirchlichen Mission in soziokulturellen Veränderungen im Hochland Guatemalas*. Tübingen: Eberhardt-Karls-Universität, 1987 - M.A.-Tesis (Tipografía).

Kemper, Vicky: (1985) "In the Name of Relief. A Look at Private U.S. Aid in Contra Territory". En: *Sojourners. An Independent Christian Monthly*. Washington, D. C.: 1985. October, p. 5 sigs.

Kendrick, Klaude: (1971) "Zur Geschichte. Vereinigte Staaten". En: Walter Hollenweger (Hg.) *Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare*. Stuttgart: Ev. Verlagswerk, 1971, p. 30 sigs.

Kendrick, Klaude: (1989) "Initial Evidence. A Historical Perspective". En: Burgess, Stanley M./McGee, Gary B. (ed.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, p. 459 sigs.

Koop, Ingrid: (1987) "Angst in Nicaragua. Interview mit Jaime Whitford, Dozent für Psychologie an der Universidad Centroamericana, Managua, Nicaragua". En: Initiative Psychologie in Nicaragua (ed.): *Informationen zur psychologischen Forschung, Ausbildung und psychosozialen Praxis in Nicaragua*. Bremen: Initiative Psychologie in Nicaragua, 1987, p. 19 sigs. = *Rundbrief* No. 2/87.

Kraft, H.: (1957) "Chiliasmus". En: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Vol. 1. Tübingen: Mohr, 1957, col. 1651 sigs.

Kraus, Norman C.: (1958) *Dispensationalism in America. Its Rise and Development*. Richmond, VA: John Knox Press, 1958.

Krummwiede, Heinrich: (1982) "Politische Perspektiven kirchlichen Wandels". En: Klaus Lindenberg (ed.): *Lateinamerika*. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft, 1982, p. 125 sigs.

Labelle, Yvan/Estrada, Adriana (ed.): (1964) *Socio-religious Data (Catholicism). Latin America in Maps, Charts, Tables*. No. 2. Cuernavaca, Mexico: Center of Intercultural Formation, 1964.

Lalive d'Epinay, Christian: (1970) "Les protestantismes latino-américains. Une modèle typologique". En: *Archives de Sociologie des Religions*. Paris, 30, 1970, p. 33 sigs.

Lalive d'Epinay, Christian: (1975) *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance. Les Mouvements protestants en Argentine et au Chili*. Paris/La Haye: Mouton, 1975.

Lalive d'Epinay, Christian: (1981) "Dépendance Sociale et Religion. Pasteurs er protestantismes latino-americains". En: *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Paris, Vol. 52, 1981. No. 1, p. 85 sigs.

Lalive d'Epinay, Christian: (1969) *Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. London: Lutterworth Press, 1969.

Latourette, Kenneth S.: (1970) *Christianity in a Revolutionary Age. Vol. 3. 19th Century Outside Europe*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1970.

Lernoux, Penny: (1980) *Cry of the People. The Struggle for Human Rights in Latin America - The Catholic Church in Conflict with U.S. Policy*. Garden City, NY: Doubleday, 1980.

Lindberg, Carter: (1985) *Charismatische Erneuerungsbewegungen und lutherische Tradition*. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1985 = Lutherischer Weltbund (ed.): *LWB-Report* No. 21.

Link, Hans-Georg (ed.): (1984) *Confessing Our Faith around the World, III. The Caribbean and Central America*. Geneva: World Coucil of Churches, 1984 = *Faith and Order Paper* No. 123.

Lloret, Julian: (1976) *The Maya Evangelical Church in Guatemala*. Dallas, TX: Dept. of World Mission, Dallas Theological Seminary, 1976 - Dr.-Teol.-tesis (Tipografía).

Maduro, Otto: (1980) *Religión y conflicto social*. México, D. F.: Centro de Estudios Ecuménicos, 1980.

Marsden, George M.: (1975) "From Fundamentalism to Evangelicalism: A Historical Analysis". En: David F. Wells/John D. Woodbridge (ed.): *The Evangelicals*. Nashville, TN/New York, NY: Abingdon, 1975, p. 122 sigs.

Marsden, George M.: (1980) *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of 20ies Centrury Evangelicalism, 1870-1925*. New York, NY: Oxford Univ. Pr., 1980.

Martín-Baró, Ignacio: (1983) *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA Editores, 1983 = *Colección Textos Universitarios, Serie Psicología*. Vol. 1.

Martín-Baró, Ignacio: (1984) "Guerra y salud mental". En: *Estudios Centroamericanos*. San Salvador, 1984. No. 429/430, p. 503 sigs.

Martín-Baró, Ignacio: (1983a) "Polarización social en El Salvador". En: *Estudios Centroamericanos*. San Salvador, 1983. No. 412, p. 129 sigs.

Martín-Baró, Ignacio: (1981) "Aspiraciones del pequeño burgués salvadoreño". En: *Estudios Centroamericanos*. San Salvador, 1981. No. 394, p. 773 sigs.

Marty, Martin E.: (1975) "Tensions Within Contemporary Evangelicalism: A Critical Appraisal". En: David F. Wells/John D. Woodbridge (ed.): *The Evangelicals*. Nashville, TN/New York, NY: Abingdon, 1975, p. 170 sigs.

Mayer, F. E.: (1954) *The Religious Bodies of America*. St. Louis, MO: Concordia, 1956.

McClung, L. Grant, Jr.: (1989) "Exorcism". En: Burgess, Stanley M./McGee, Gary B. (ed.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, p. 290 sigs.

McGee, Gary B.: (1989) "Missions, Overseas (North American)". En: Burgess, Stanley M./McGee, Gary B. (ed.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, p. 610 sigs.

Mead, Frank S.: (1970) *Handbook of Denominations in the US*. New York, NY/ Nashville, TN: Abingdon, 1970.

Meléndez, Guillermo: (1988) *Iglesia, cristianismo y religión en América Central. Resumen bibliográfico (1960-1988)*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1988.

Meléndez, Guillermo: (1986a) "Iglesia, cristianismo y religión en América Central. Resumen bibliográfico. 1982-1985". En: *Cristianismo y Sociedad*. México, D. F., 1986. No. 89, p. 91 sigs.

Meléndez, Guillermo: (1986) "Iglesia Católica y conflicto social en América Central". En: *Cristianismo y Sociedad*. México, D. F., 1986. No. 89, p. 23 sigs.

Melton, J. Gordon: (1978) *Encyclopedia of American Religions. 2 Vol.* Wilmington: McGrath, 1978.

Menzies, William M.: (1971) *Anointed to serve. The Story of The Assemblies of God*. Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1971.

Míguez Bonino, José: (1967) "Main Currents of Protestantism". En: Samuel Shapiro (ed.): *Integration of Man and Society in Latin America*. London: Univ. of Notre Dame Pr., 1967, p. 191 sigs.

Mills, Watson E.: (1985) *Charismatic Religion in Modern Research. A Bibliography*. Macon, GA: Mercer Univ. Pr., 1985 = *Bibliographic Series*, No. 1.

Ministro de Gobernación: (1986) *Registro de reconocimiento de personería jurídica. Orden alfabético de iglesias reconocidas en su personería jurídica a partir de 1973*. Guatemala: Ministerio de Gobernación (Archiv), Stand v. Febr. 1986.

Molina Ch., Guillermo (ed.): (1978b) *Estructura agraria, dinámica de población y desarrollo capitalista en Centroamérica.* San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1978.

Molina Ch., Guillermo (ed.): (1978a) *Estructura demográfica y migraciones internas en Centroamérica.* San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1978.

Monteforte Toledo, Mario: (1959) *Guatemala. Monografía sociológica.* México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1959.

Müller-Monning, Tobias (ed.): (1989) P*rotestantismo y conflicto social en Centroamérica (Materiales de trabajo).* San Salvador: Universidad Luterana Salvadoreña, 1989 (Tipografía).

Murillo-Jiménez, Hugo/Pochet, Rosa María: (1986) "La Iglesia Católica en el conflicto social centroamericano". En: *Cristianismo y Sociedad.* México, D. F., 1986. No. 89, p. 7 sigs.

Nelson, Wilton M.: (1983) *Historia del protestantismo en Costa Rica.* San José, Costa Rica: Publicaciones IINDEF (Instituto Internacional de Evangelización a Fondo), 1983.

Nelson, Wilton M.: (1982) *El protestantismo en Centroamérica. Una historia del inicio y desarrollo de la obra evangélica en el istmo centroamericano.* Miami, FL: Editorial Caribe, 1982.

Niagara Conference on Prophecy: (1878) *The 1878 Niagara Creed.* Niagara, NY, 1878. - Reproducido en Ernest Sandeen: *The Roots of Fundamentalism.* Chicago, IL: Univ. of Chicago Pr., 1970, p. 273 sigs.

Niebuhr, H. Richard: (1963) *The Social Sources of Denominationalism.* Cleveland, OH/New York, NY: The World Publ. Comp., 1963 (primera edición en 1929).

Nuhn, H./Krieg, P./Schlick, W.: (1975) *Zentralamerika. Karten zur Bevölkerungs- und Wirtschaftsstruktur.* Hamburg/Stuttgart: Nehlsen/Geocenter, 1975 = *Beiträge zu geographischen Regionalforschung in Lateinamerika,* 1.

Oertzen, Eleonore von/Rossbach, Lioba/Wünderich, Volker (ed.): (1990) *The Nicaraguan Mosquitia in Historical Documents. 1844-1927.* Berlin: Reimer, 1990.

Opazo B., Andrés: (1985) "El movimiento religioso en Centroamérica. 1970-1983". En: Daniel Camacho/Rafael Menjívar (ed.): *Movimientos populares en Centroamérica.* San José, Costa Rica: EDUCA, 1985, p. 143 sigs.

Palacios Bermúdez, Edgar Fermán: (1981) *Protestantismo y lucha de clases en El Salvador.* México, D. F.: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1981 - M.A.-Tesis (Tipografía).

Poloma, Margaret: (1982) *The Charismatic Movement. Is There a New Pentecost?* Boston, MA: Twayne, 1982.

Pope, Liston: (1960) "Aspects of the Movement from Sect to Church". En: Milton Yinger (ed.): *Religion, Society, and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religíon.* New York, NY: Macmillan, 1960, p. 488 sigs.

Presbyterian Church (USA): (1985) *197th General Assembly.* Journal, Minutes, Part I. New York, NY/Atlanta, GA, 1985.

Presbyterian Church (USA): (1983) *Aventura y esperanza. Los cristianos y la crisis en Centroamérica.* Informes adoptados por la 195ava Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana (E.U.A.). Atlanta, GA/New York, NY: Presbyterian Church (USA), 1983.

Prien, Hans-Jürgen: (1978) *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.

PROCADES: (1982) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Honduras.* San José, Costa Rica: Instituto Intl. de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1982.

PROCADES: (1981) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Guatemala.* San José, Costa Rica: Instituto Intl. de Evangelización a Fondo (IINDEF)/Servicio Evangelizador para América Latina (SEPAL), 1981.

PROCADES: (1980) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Nicaragua.* San José, Costa Rica/Managua, Nicaragua: Instituto Intl. de Evangelización a Fondo (IINDEF)/Comité Evangélico Pro Ayuda al Desarrollo (CEPAD), 1980.

PROCADES: (1983) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Costa Rica.* San José, Costa Rica: Instituto Intl. de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1983.

PROCADES: (1980b) *Nicaragua. Informe No. 1.* Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-religiosos (PROCADES) (Tipografía). San José, Costa Rica: Instituto Intl. de Evangelización a Fondo (IINDEF), mayo de 1980.

PROCADES: (1982a) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. El Salvador.* San José, Costa Rica: Instituto Intl. de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1982.

PROCADES: (1980a) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. Panamá.* San José, Costa Rica: Instituto Intl. de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1980.

PROCADES: (1979) *Directory of Churches, Organizations and Ministries of the Protestant Movement in Belize.* San José, Costa Rica: Instituto Intl. de Evangelización a Fondo (IINDEF), 1979.

Quebedeaux, Richard: (1983) *The New Charismatics II. How a Christian Renewal Movement became Part of the American Religious Mainstream.* San Francisco, CA: Harper and Row, 1983.

Rammstedt, Otthein: (1973) "Revitalisationsbewegung". En: Werner Fuchs et al. (ed.): *Lexikon zur Soziologie.* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1973.

Rausch, Renate: (1983) "Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der historischen Entwicklung Zentralamerikas". En: Dieter Boris/ Renate Rausch (ed.): *Zentralamerika.* Köln: Pahl-Rugenstein, 1983, p. 9 sigs.

Read, William R./Monterroso, Víctor M./Johnson, Harmon A.: (1969) *Latin American Church Growth.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969.

Reiter, Richard R./Feinberg, Paul D./Archer, Gleason L./Moo, Douglas J.: (1984) *The Rapture. Pre-, Mid-, or Post- Tribulational?* Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984.

Resource Center: (1988, YWAM) *Group Watch. Profiles of U.S. Private Organizations and Churches. Youth With A Mission (YWAM).* (Tipografía). Albuquerque, NM: The Resource Center, 1988.

Resource Center (ed.): (1988) *Private Organizations with U.S. Connections. Guatemala.* Albuquerque, NM: The Interhemispheric Education Resource Center, 1988.

Resource Center: (1988, FGBMFI) *Group Watch. Profiles of U.S. Private Organizations and Churches. Full Gospel Businessmen's Fellowship International (FGBMFI).* (Tipografía). Albuquerque, NM: The Resource Center, 1988.

Resource Center: (1988, Assemblies of God) *Group Watch. Profiles of U.S. Private Organizations and Churches. Assemblies of God.* (Tipografía). Albuquerque, NM: The Resource Center, 1988.

Rey, Karl Guido: (1985) *Gotteserlebnisse im Schnellverfahren. Suggestion als Gefahr und Charisma.* München: Kösel, 1985.

Richard, Pablo/Meléndez, Guillermo (ed.): (1982) *La iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la iglesia centroamericana (1960-1982).* San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1982.

Riesebrodt, Martin: (1987) *Protestantischer Fundamentalismus in den USA. Die religiöse Rechte im Zeitalter der elektronischen Medien.* Stuttgart: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1987 = *EZW-Texte.* Information No. 102.

Riss, Richard M.: (1989) "Latter Rain Movement". En: Burgess, Stanley M./ McGee, Gary B. (ed.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements.* Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, p. 532 sigs.

Roberts, Bryan: (1967) *El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala.* Guatemala: Pineda Ibarra, 1967 = Seminario de Integración Social Guatemalteca (ed.): *Estudios Centroamericanos,* No. 2.

Roberts, W. Dayton/Siewert, John A. (ed.): (1989) *Mission Handbook. USA/ Canada Protestant Ministries Overseas.* Monrovia, CA/Grand Rapids, MI: Mission Advanced Research and Communication Center (MARC)/ Zondervan, 1989.

Rohls, Jan: (1987) *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

Rossbach, Lioba: (1987) "'... die armen wilden Indianer mit dem Evangelium bekannt machen'. Herrnhuter Brüdergemeinde an der Mosquito-Küste im 19. Jahrhundert". En: Klaus Meschkat et al. (ed.): *Mosquitia. Die andere Hälfte Nicaraguas.* Hamburg: Junius, 1987, p. 65 sigs.

Rüppel, Hans-Joachim: (1983) "Honduras". En: Dieter Boris/Renate Rausch (ed.): *Zentralamerika.* Köln: Pahl-Rugenstein, 1983, p. 194 sigs.

Samandú, Luis: (1987) *La Iglesia del Nazareno en Alta Verapaz y su historia y presencia en el mundo kekchí.* San José, Costa Rica: Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA), 1987 (Tipografía).

Samayoa Joaquín: (1987) "Guerra y deshumanización. Una perspectiva psicosocial". En: *Estudios Centroamericanos.* San Salvador, 1987. No. 461, p. 213 sigs.

Sandeen, Ernest R.: (1970) *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism. 1800-1930.* Chicago, IL: Univ. of Chicago Pr., 1970.

Sandner, Gerhard: (1985) *Zentralamerika und der ferne karibische Westen. Konjunkturen, Krisen und Konflikte. 1503-1984.* Stuttagrt: Steiner, 1985.

Schäfer, Heinrich: (1991a) *Church Identity Between Repression and Liberation: The Presybterian Church in Guatemala.* Geneva: World Alliance of Reformed Churches, 1991 = *Studies from the World Alliance of Reformed Churches.*

Schäfer, Heinrich: (1989a) "Das Reich der Freiheit. Überlegungen zur Funktion millenaristischer Eschatologie in den gesellschaftlichen Konflikten Mittelamerikas". En: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.* Münster, año 73, 1989. No. 2, p. 138 sigs.

Schäfer, Heinrich: (1989b) "Dualistische Religion aus gesellschaftlichen Gegensätzen. Gesellschaftliche Krise und religiöse Nachfrage im

Protestantismus Mittelamerikas". En: *Wege zum Menschen.* Göttingen, Vol. 41, 1989. No. 2, p. 52 sigs.

Schäfer, Heinrich: (1988d) *Identidad de iglesia entre represión y liberación. La Iglesia Presbiteriana en Guatemala.* Genf: Alianza Reformada Mundial, 1988. - Traducción castellana de: *Befreiung vom Fundamentalismus,* 1988 (Tipografía).

Schäfer, Heinrich: (1988c) "Religión dualista causada por antagonismos sociales. Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica". En: *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (A Journal of Latin American and Caribbean Studies).* Amsterdam, 1988. No. 45, p. 69 sigs. = Traducción de: "Dualistische Religion...". En: *Wege zum Menschen.* 41, 1989.

Schäfer, Heinrich Wilhelm: (1988a) *Proyecto de publicación de fuentes orales del protestantismo en América Central. Concepto de edición.* Bochum: Ruhr-Universität, Ev.-Theol. Fakultät, Ökumenisches Institut, 1988.

Schäfer, Heinrich: (1988b) *Dualistische Religion aus gesellschaftlichen Gegensätzen. Gesellschaftliche Hintergründe der Zunahme des Protestantismus in Mittelamerika.* Bochum: Ruhr-Universität, Ev.-Theol. Fakultät, Ökumenisches Institut, 1988 = Konrad Raiser (ed.): *Arbeitspapiere.* No. 1. Bochum: Ruhr-Universität, Ev.-Theol. Fakultät, Ökumenisches Institut (Tipografía).

Schäfer, Heinrich: (1989c) "Una tipología del protestantismo en Centroamérica". En: *Pasos.* San José, Costa Rica, 1989. No. 24, p. 10 sigs.

Schäfer, Heinrich: (1990) "Antagonismen, Anomie und religiöser Dualismus in Zentralamerika". En: Horacio Riquelme (ed.): *Erkundungen zu Lateinamerika. Identität und psychosoziale Partizipation.* Frankfurt: Verveurt, 1990, p. 53 sigs.

Schäfer, Heinrich: (1992) "Protestantismus und Krise in Mittelamerika". En: *epd Entwicklungspolitik.* Materialien III/92. Frankfurt: epd, 1992.

Schäfer, Heinrich: (1988) *Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas.* Münster: Edition Liberación, 1988 = *Theologie und Kirche im Prozeb der Befreiung.* Vol. 5.

Schäfer, Heinrich: (1991) *Theologie aus dem Kontext. Zur Methode (inter-) kultureller Hermeneutik am Beispiel enthusiastischen Christentums in Mittelamerika.* Bochum: Ökumenisches Institut der Universität Bochum, 1991 = Konrad Raiser (ed.): Arbeitspapiere, No. 3.

Schäfer, Heinrich: (1990b) "Protestanten im Bürgerkrieg Mittelamerikas". En: *Evangelische Kommentare.* 12, 1990, p. 744 sigs.

Schäfer, Heinrich: (1990a) "'...und erlöse uns von dem Bösen'. Zur politischen Funktion des Fundamentalismus in Mittelamerika". En: Uwe Birnstein (ed.): *Gottes einzige Antwort...* Wuppertal: Hammer, 1990.

Scherer-Emunds, Meinrad: (1989) *Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten.* Münster: Edition Liberación, 1989 = *Theologie und Kirche im Prozeb der Befreiung.* Vol. 6.

Schrey, Heinz-Horst: (1962) "Social Gospel". En: *Religion in Geschichte und Gegenwart.* Vol. 6. Tübigen: Mohr, 1962, col. 112 sig.

Scofield, Cyrus I. (ed.): (1945) *The Holy Bible. The Scofield Reference Bible.* New York, NY: Oxford Univ. Pr., 1945.

Scotchmer, David: (o.J., etwa 1986) *Dynamic Theological Equivalency Among Maya Christians*. Tipografía para un artículo a publicar. Altadena, CA, September 1986, sin lugar (USA), sin año (aprox. 1986).

Shakarian, Demos: (1977) *Die glücklichsten Menschen auf Erden. Die faszinierende Geschichte eines Mannes, der von sich sagt, er sei berufen zum »Helfer«*. Erzhausen: Leuchter-Verlag, 1977. - Original: *The Happiest People on Earth*. 1975.

Sharckman, Howard: (1976) "La vietnamización de Guatemala. Los programas de contrainsurgencia norteamericanos". En: Susanne Jonas/David Tobis (ed.): *Guatemala: una historia inmediata*. México, D. F.: Siglo XXI, 1976, p. 321 sigs.

Sieglin, Veronika: (1983) "El Salvador". En: Dieter Boris/Renate Rausch (ed.): *Zentralamerika*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983, p. 129 sigs.

Sierra Pop, Oscar Rolando: (1982) "Iglesia y conflicto social en Guatemala". En: *Estudios Sociales Centroamericanos*. San José, Costa Rica, 1982. No. 33, p. 59 sigs.

Smith, Waldemar R.: (1981) *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1981.

Stahlke, Leonard E.: (1966) *Estadística de la obra religioso-cristiana en Guatemala*. Guatemala: Iglesia Luterana, 1966.

Stavenhagen, Rodolfo: (1977) *Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre el sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*. Guatemala: Pineda Ibarra, 1977 = *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca,* No. 19.

Stoll, David: (1990) *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, CA/Los Angeles, CA/Oxford: Univ. of California Pr., 1990.

Sullivan, Francis A.: (1989) "Catholic Charismatic Renewal". En: Burgess, Stanley M./McGee, Gary B. (ed.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, p. 110 sigs.

Synan, H. Vinson: (1989) "Presbyterian and Reformed Charismatics". En: Burgess, Stanley M./McGee, Gary B. (ed.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, p. 724 sigs.

Synan, Vinson: (1971) *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971.

The Catholic University of America (ed.): (1967) *New Catholic Encyclopedia*. New York, NY: Mac Graw Hill, 1967.

Thompson, J. Eric S.: (1970) *Maya History and Religion*. Norman, OK: Univ. of Oklahoma Pr., 1970 = *The Civilization of the American Indians*. Vol. 99.

Torres Rivas, Edelberto: (1983) *Crisis del poder en Centroamérica*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1983.

Torres Rivas, Edelberto: (1977) *Interpretación del desarrollo social centroamericano. Procesos y estructuras de una sociedad dependiente*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1977.

Tribunal Permanente de los Pueblos: (1984) *Sesión Guatemala, Madrid, 27 al 31 de enero de 1983*. Madrid: IEPALA, 1984.

Troeltsch, Ernst: (1912) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr, 1912 = *Gesammelte Schriften,* Erster Band.

United States Senate Select Committee to Study Governmental Operations With Respect to Intelligence Activities: (1976) *Final Report. Book 1, Foreign and Military Intelligence*. Washington, D. C.: Government Printing Office, 1976.

Valderrey F., José: (1985) "Las sectas en Centroamérica". Bruxelles: Pro Mundi Vita, 1985 = *Boletín* 100, 1985/1.

Wallace, Anthony F. C.: (1964) "Revitalisationsbewegungen". En: C. A. Schmitz (ed.): *Religionsethnologie*. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft, 1964. Orig.: "Revitalization Movements". En: *American Anthropologist*. Menasha, WI, 1956.

Washington Office on Latin America (WOLA): (1983) *Guatemala: The Roots of Revolution*. Washington, D. C.: WOLA, 1983 = *Special Update Latin America,* Febr. 1983.

Wasserstrom, Robert: (1975) "Revolution in Guatemala: Peasants and Politics under the Arbenz Government". En: *Comparative Studies in Society and History*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr., Vol. 17, 1975, p. 443 sigs.

Watson, Peter: (1982) *Guerra, persona y destrucción. Usos militares de la psiquiatría y la psicología*. México, D. F.: Editorial Nueva Imagen, 1982.

Weber, Max: (1981c) "Religiöse Heilsmethodik und Systematisierung der Lebensführung". En: Johannes Winckelmann (ed.): *Max Weber. Die protestantische Ethik I*. Eine Aufsatzsammlung. Gütersloh: Mohn, 1981, p. 318 sigs.

Weber, Max: (1985) *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrib der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1985 (primera edición en 1922).

Weber, Max: (1981b) "Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus". En: Johannes Winckelmann (ed.): *Max Weber. Die protestantische Ethik I*. Eine Aufsatzsammlung. Gütersloh: Mohn, 1981, p. 279 sigs. (original de 1920).

Wehler, Hans-Ulrich: (1974) *Der Aufstieg des amerikanischen Imperialismus. Studien zur Entwicklung des Imperium Americanum. 1865-1900*. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1974 = *Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft*. Vol. 10.

Wells, David F./Woodbridge, John D. (ed.): (1975) *The Evangelicals. What They Believe, Who They Are, Where They Are Changing*. Nashville, TN: Abingdon Pr., 1975.

Whetten, Nathan L.: (1961) *Guatemala. The Land and the People*. Westport, CT: Greenwood Pr., 1961.

Wilson, Samuel (ed.): (1980) *Mission Handbook. North American Protestant Ministires Overseas*. Monrovia, CA: Mission Advanced Research and Communication Center (MARC), 1979.

Wilson, Samuel/Siewert, John (ed.): (1986) *Mission Handbook. North American Protestant Ministries Overseas*. Monrovia, CA: Mission Advanced Research and Communication Center (MARC), 1986.

Wolf, Eric: (1983) *Pueblos y culturas de Mesoamerica*. México, D. F.: Ediciones Era, S. A., 1983.

Yinger, J. Milton: (1971) *The Scientific Study of Religion*. New York, NY: Macmillan, 1971.

Zapata A., Virgilio: (1982) *Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala*. Guatemala. Génesis Publicidad S.A., 1982.

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de setiembre de 1992
su edición consta de 2000 ejemplares

56495YA FS
6-10-93 32180
41 LBC

ISBN 9977-83-061-4

Los rápidos cambios económicos y sociales de los años sesenta, y la profunda crisis posterior, significaron un gran impulso para el crecimiento del protestantismo en América Central. Distintos tipos de protestantismo se volvieron entonces atractivos para diferentes sectores sociales, convirtiéndose así en representaciones simbólicas de intereses y posiciones sociales antagónicas.

La presente obra muestra cómo los procesos de implantación y adaptación del protestantismo a la nueva situación centroamericana han sido, y siguen siendo, conflictivos, tanto en lo que se refiere a su función social y a sus relaciones con sus contrapartes en Estados Unidos, como a su actitud frente a los pueblos indígenas, por lo que su interpretación ha sido contradictoria.

HEINRICH SCHAFER: nacido en Alemania en 1955, obtuvo el doctorado en teología en la Ruhr-Universidad de Bochum. En 1985-86 realizó un estudio de campo sobre el protestantismo en Guatemala y Nicaragua. Es autor de numerosos artículos publicados en revistas especializadas, y actualmente trabaja como pastor de una congregación de mineros y como docente universitario en su país natal.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01097 0293

DATE DUE

JAN 3 1994			
[redacted]			
FEB 8 1994			
MAR 3 1994			
APR 0 5 1994			
[redacted]			
JUN 3 0 2014			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

INFORMATION CONSERVATION, INC
ICI
3